ادارہ ثقافت اسلامیہ ۰ لاہور
پاکستان

نقد و نظر

نئی کتابیں

رئیس احمد جعفری (ندوی)

ڈھائی ہفتہ پاکستان میں

سابق گورنر جنرل پاکستان مسٹر غلام محمد کی دعوت پر مولانا عبدالماجد صاحب دریا بادی ڈھائی ہفتے کیلئے پاکستان تشریف لائے تھے۔ مولانا دریا بادی یگانہ شخصیت کے مالک ہیں۔ وہ ایک بلند پایہ مصنّف، صاحبِ طرزِ ادیب اور غیر معمولی بصیرت اور تدبّر کے مالک ہیں۔ اُن کا قلم جوئے رواں کی طرح چلتا ہے۔ ملتِ اسلامیہ کی جو علمی، مذہبی اور سیاسی خدمات اُنہوں نے انجام دی ہیں، اُنہیں ملتِ اسلامیہ کا مورخ کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔ حق تھا، کہ وہ پاکستان آتے، یہاں کے حالات کا بچشم خود جائزہ لیتے۔ اور پھر اپنے بے لاگ اور بے باک تاثرات قلمبند کرتے۔ پیشِ نظر کتاب مولانا کی سیاحتِ پاکستان کے وقائع پر مشتمل ہے۔ مولانا کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اُن کے دل اور قلم میں پوری ہم آہنگی ہے۔ وہی لکھتے ہیں جو دل میں ہوتا ہے۔ کتاب کی جاذبیت کا یہ عالم ہے، کہ پہلا صفحہ شروع کرنے کے بعد جب تک آخر صفحہ پر نہ پہنچ جائیں، طبیعت کو قرار نہیں آتا۔ کتاب اٹھارہ ابواب پر مشتمل ہے۔ یوں تو ہر باب اپنی افادیت اور نوعیت کے اعتبار سے قابلِ مطالعہ ہے لیکن معروضاتِ خصوصی کے عنوان سے جو باب ہے، وہ حاصلِ سفر بھی ہے اور حاصلِ کتاب بھی۔ کتابت اور طباعت بہترین۔ کاغذ اچھا۔ قیمت دو روپیہ۔ صدق جدید بک ایجنسی کچہری روڈ لکھنؤ سے طلب کی جا سکتی ہے۔

فتنۂ انکارِ حدیث کا منظر و پس منظر

موجودہ عہد میں ایک گروہ قرآن کا پرچم لے کر اُٹھا ہے۔ اس پر بجا طور پر حضرت علی کا وہ مقولہ صادق آتا ہے۔ جو اُنہوں نے خوارج کے بارے میں فرمایا تھا یعنی "کلمۃ حق ارید بھا الباطل" قرآن کا نام لے کر حدیث رسولؐ کے خلاف پروپیگنڈا کرنا، بدگمانی پیدا کرنا، تدلیس اور تلبیس کا انبار تیار کرنا اور دروغِ بے فروغ کا ثبوت دے کر اپنی جہالت اور علمی کم مائگی کا اشتہار دینا اس کا شعار ہے۔ مولانا افتخار احمد صاحب بلخی نے بڑی قابلیت اور ذہانت سے کام لے کر ایسے تمام بزعم خود غلط لوگوں کی نقاب کشائی کی ہے۔ جن کا مرکز خواہ لاہور ہو، خواہ کراچی، خواہ ڈھاکہ۔ زبان و بیان اور معلومات کے اعتبار سے یہ کتاب اس قابل ہے۔ کہ حدیث اور قرآن سے دلچسپی رکھنے والے ہر شخص کی نظر سے گزرے۔ اس کتاب میں جو معلومات پیش کئے گئے ہیں، اُن کا کچھ حصہ قندِ مکرر پر مشتمل ہے۔ لیکن

ادارۂ تحریر

★

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲ - کلب روڈ - لاہور

ماہنامہ

ثقافت

جنوری سنہ ۱۹۵۶ء

★

جلد ۲ — شمارہ ۱

سالانہ آٹھ روپے — فی پرچہ بارہ آنے

مطبوعہ

حمایت اسلام پریس —— لاہور

اگر کسی قوم میں علوم و فنون کے چرچے ہیں۔ اس کی تہذیب و ثقافت کا پایہ بلند ہے اور اس کی سطوت و جبروت کا چار دانگ عالم میں شہرہ ہے۔ مگر اس کے ارباب فکر و حکم نے گھر کے انتظام کی طرف خاطر خواہ توجہ مبذول نہیں کی میاں بیوی کے حقوق و فرائض کا کوئی واضح تصور ان میں پایا نہیں جاتا اور عورت کو وہ درجہ نہیں دیا گیا کہ جو اس کی فطرت کے عین مطابق ہے تو یہ تہذیب گھٹیا ہے۔ اور یہ قوم ہزار افتخار کے باوجود ذلیل ہے۔ یہی سبب کہ اسلام کے نزدیک معاشرتی زندگی اور میاں بیوی کے تعلقات کا مسئلہ اجتماعیت کا ایک بنیادی مسئلہ ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اسلامی لٹریچر میں جس درجہ تفصیلات اس بارے میں ملتی ہیں اور کسی مذہب میں اس کا عشر عشیر بھی موجود نہیں۔ بعض مستشرقین، ہمارے فقہا پر اس وجہ سے خفا ہیں کہ ان کے ہاں ان مسائل پر غیر ضروری اور تھکا دینے والی بحثیں ہیں۔ اور ایسی ایسی موشگافیاں اور تصریحات ہیں کہ جن کا وقوع پذیر ہونا ہی محل نظر ہے۔ ہم ان کی خفگی کو بالکل بے جا قرار نہیں دیتے۔ مگر اتنا ضرور عرض کریں گے۔ کہ وہ ان بحثوں پر اس نقطۂ نگاہ سے غور کریں کہ انہوں نے اس مسئلہ کو کس درجہ اہم سمجھا ہے اور اس کے متعلقات پر کس درجہ دیدہ ریزی اور جامعیت سے غور کیا ہے

میرج کمیشن کا یہ سوالنامہ اسی پس منظر کے تحت تیار کیا گیا ہے کہ اسلامی نقطہ نگاہ سے ازدواجی تعلقات کی اصلاح پورے معاشرہ کی اصلاح و بہبود کے مترادف ہے۔ ہم اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ ایک ایک سوال کا تفصیلی جواب دیں۔ یہ کام ملک کے علمائے کرام اور ارباب فکر و اصلاح کا ہے۔ ہمیں اس ضمن میں چند اصولی باتیں کہنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ اس سوالنامہ سے عہدہ برآ ہونے کے لئے کن نکات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

ہم تمام سوالات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک حصہ ایسا ہے کہ جس میں نفیاً یا اثباتاً قرآن و حدیث کی متعین تصریحات نہیں ملتیں۔ لیکن ایسے اصول قطعی ملتے ہیں جن کو قرآن و حدیث نے بڑے زور اور اہمیت سے پیش کیا ہے اور ان کو اسلامی ہیئت اجتماعی کی جڑ اور بنیاد قرار دیا ہے۔ مثلاً شادی بیاہ کی رجسٹریشن کا مسئلہ ہے کہ اس کی تائید و مخالفت میں اگرچہ کوئی نص پائی نہیں جاتی تاہم عدل و انصاف کے زریں اصولوں کو اپنانے کی ہدایات جابجا قرآن و سنت میں موجود ہیں۔ لہٰذا اس سوال کے جواب میں زیادہ تردد اور کاوش کی ضرورت نہیں۔ اگر ہماری ازدواجی زندگی کی عمارت کا عدل و انصاف کی بنیادوں پر استوار ہونا ضروری ہے۔ اور اس سے قطع نظر کرکے خوشگوار خانگی ماحول پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ تو اس کو قائم رکھنے کے لئے وہ طریق کار بہرحال ضروری ہوگا جو اس سلسلہ میں ممد و معاون ہو

دوسرا حصہ ایسے سوالات پر مشتمل ہے جن سے کسی نئی صورت حال کی طرف اشارہ کرنا مقصود نہیں بلکہ اس کے برعکس۔ واقعہ یوں ہے کہ ایک حکم ہمارے ہاں کتاب و سنت میں پوری وضاحت کے ساتھ پہلے سے موجود ہے اور اس پر بظاہر عمل بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس کی تہ میں جو بات مضمر تھی۔ اس کو یکسر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اچھا خاصہ معقول اور سمجھ میں آنے والا دستور محض مضحکہ خیز رسم بن کر رہ جاتا ہے، جیسے ایجاب و قبول کا

حکم ہے۔ اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ اور شادی کی ہر تقریب میں اس پر عمل بھی ہوتا ہے لیکن ایسے ڈرامائی انداز میں کہ جس حد تک لڑکی یا دلہن کا تعلق ہے ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ رسمی ایجاب فی الواقع اس کے دل کا ایجاب ہے اور اس کے والدین یا دوسرے اولیاء کی خواہشوں کا اس میں کوئی دخل نہیں۔

نکاح اگر ایک معاہدہ ہے اور یقیناً نہایت ہی اہم معاہدہ ہے تو دریافت طلب یہ بات ہے کہ کیا عورت اس میں ایک معاہدہ کرنے والے کی حیثیت سے شریک ہوتی ہے۔ ایسے حالات پیدا کئے جاتے ہیں کہ جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ اس نے معاہدہ کی پوری ذمہ داریوں پر غور کر لیا ہے۔ اور سمجھ سوچ کر اپنی رائے سے اپنے مستقبل کا فیصلہ کیا ہے۔ اس نوع کے سوالات کا منشا در اصل اس سے زیادہ نہیں کہ شریعت کے مصرح و مقاصد کی تکمیل کے لئے ایسے قانونی ذرائع اختیار کیے جائیں کہ جو ہر حالت میں ان کی معنویت و افادیت کو برقرار رکھ سکیں۔ اور ان مفاسد کا سدِ باب کر سکیں کہ جو شریعت کی روح اور فلسفہ کو ملحوظ نہ رکھنے سے اگر ابھرتے ہیں اور معاشرہ میں بگاڑ پیدا کرتے ہیں۔

تیسرا حصہ درحقیقت لائق توجہ ہے۔ اس میں سوالات کی نوعیت ایسی ہے جو مجتہدانہ بصیرت و جرأت کی متقاضی ہے۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے ہم پورے وثوق اور اعتماد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کوئی جامد اور ساکن نظریہ حیات نہیں کہ جو تاریخ کی کروٹوں کے ساتھ ساتھ نہ چل سکتا ہو اور جس میں اس حقیقت کو ملحوظ و مرعی نہ رکھا گیا ہو کہ زمانہ ہر آن بدلنے والا اور آگے بڑھنے والا ہے۔ اور فقہ و قانون کی جکڑ بندیاں یا تنگ نظری و جمود اس کا راستہ روکنے والا نہیں! اس میں اجتہاد و قیاس کی لچک پائی جاتی ہے۔ اور ہر دور کے علماء اور صاحب بصیرت اصحاب کا فرض ہے کہ وہ اس لچک سے فائدہ اٹھائیں جیسا کہ ماضی میں ابوحنیفہ، شافعی، اوزاعی اور ابن تیمیہ وغیرہ نے اٹھایا۔ مزید برآں نہایت حوصلہ افزا بات ان کے لئے یہ ہے اگر معتزلی تو میں اپنے فرسودہ قوانین کو زندگی کے مطابق بدل سکتی ہیں اور ان کو نئے قالب اور نئی صورت میں پیش کر سکتی ہیں جب کہ ان کو ایسا کرنے کا کوئی دینی حق نہ تھا تو مسلمانوں کو تو کہیں اس سے زیادہ اس کا استحقاق حاصل ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش پھیلے ہوئے معاشرہ کا تنقیدی نظر سے جائزہ لیں اور اس کے لئے ایسے قوانین کا استنباط کریں جو ہر طرح ان کی ضرورتوں اور تقاضوں کو پورا کر سکتے ہوں۔ کیونکہ ان کی شریعت نے ان کو ایسے استنباط و قیاس کی پوری پوری آزادیاں بخش رکھی ہیں۔

لطف یہ ہے کہ ہمارے علماء بھی اجتہاد و قیاس کے اس حق کو تسلیم کرتے ہیں اور مانتے ہیں کہ تغیر احوال سے مسائل و فروع کی سمتیں بدل جاتی ہیں۔ چنانچہ ان کے ہاں بہت سی تفریعات کی بنیاد یہ اصول بھی ہے لیکن جرأت بصیرت کی کمی اور فقدان کا یہ عالم ہے کہ صدیوں سے کبھی اس حق کا استعمال حق کی حیثیت سے کیا نہیں گیا۔

حالانکہ حالات و کوائف کے کتنے ہی رُخ ایسے نظر و فکر کے سامنے آتے کہ اگر اس وقت اجتہاد و رائے کا استعمال کیا جاتا اور اس کی روشنی میں تمام پیدا شدہ مشکلات کا جائزہ لیا جاتا تو آج اسلامی معاشرہ کو انحطاط و پستی کی ہولناکیوں کا سامنا نہ کرنا پڑتا اور اغیار مسلمانوں کو یہ طعنہ نہ دے سکتے کہ یہ وقت کی تیز رفتاریوں کا ساتھ نہیں دے سکتے۔

پاکستان نے غور و فکر کا ایک اور موقع بہم پہنچایا ہے۔ اب بھی اگر ہم نے اپنے زندگی کے ڈھانچہ کو نہ بدلا اور سوچ سمجھ کر اپنے لئے کوئی راہِ عمل اختیار نہ کی تو پھر خدا ہی جانتا ہے کہ ہم کس حد تک اسلامی ریاست کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کر سکیں گے۔ میرج کمیشن کا کام اگرچہ صرف نکاح، طلاق اور حضانت وراثت کے چند مسائل تک محدود دکھائی دیتا ہے مگر ہم اسے ایک دوسری نظر سے دیکھ رہے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ پہلا فکری و اجتہادی تجربہ ہے اگر علماء نے اس کے ساتھ تعاون کیا اور کمیشن کے محترم اراکین نے اپنی کوششوں اور مساعی کو اس انداز سے جاری رکھا۔ کہ کم از کم عائلی زندگی کی حد تک ایک معقول نظامِ حیات ترتیب دینے میں کامیاب ہوگئے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ "فقہ جدید" کی تشکیل و تدوین کا کام نسبتہً آسان ہوگیا۔ یعنی اگر اسی طرح آسانیاں بہم پہنچائی جائیں۔ اور محنت و سلیقہ سے کام کیا جاتے تو وہ وقت دور نہیں جب ہم اپنے تمام مسائل کو حل کر سکیں گے اور ایک ایسا اندازِ زیست شریعت کی روشنی میں پیش کر سکیں گے جو ہر طرح معقول اور قابلِ عمل ہو۔

سوالنامہ کے تفصیلی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اراکین اس ضرورت سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ عدالتوں کا موجودہ نظام سخت ناقص ہے۔ اور عائلی و ازدواجی مشکلات کو دور کرنے کے لئے تو یہ قطعی موزوں نہیں۔ اس لئے ان کے ذہن میں یہ تجویز ہے کہ اس نوع کے تمام مسائل کو نمٹانے کے لئے الگ عائلی و ازدواجی عدالتیں قائم کی جائیں جن کا لائحۂ عمل بہت سادہ اور طریقِ کار بے حد آسان ہو اور جو اس لائق ہوں کہ کم از کم وقت میں مقدمات کا فیصلہ کر سکیں۔ یہ تجویز نہایت معقول اور صحیح ہے، کیونکہ اصل دشواری شرعی قوانین کے نفاذ میں اب تک یہی رہی ہے کہ موجودہ عدالتیں اپنے فرائض کی گوناگونی، طریق کار کی طوالت اور پیچیدگی کی وجہ سے اس قابل نہیں ہیں کہ ان سے اس سلسلہ میں کوئی مفید مدد مل سکے۔ لہٰذا سب سے پہلا قدم یہی اُٹھنا چاہیئے کہ یہ عدالتیں بدل جائیں اور ان کی جگہ ایسی مخصوص عدالتیں قائم کی جائیں جو صرف اسی نوع کے مسائل کے لئے وقف ہوں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

انقلاب

قرآن کریم نے اقوام کے عروج و زوال اور تغیر احوال کے متعلق جو کلیہ بیان کیا ہے اس کا اطلاق تمام انسانی تاریخ پر ہوتا ہے اور وہ کلیہ یہ ہے کہ کسی قوم میں کوئی حقیقی انقلاب نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے افراد کے دلوں میں اور زندگی کے زاویۂ نگاہ میں تغیر نہ پیدا ہو،

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم

تاسیس پاکستان کے بعد اس خطہ کے عوام یہ توقع رکھتے تھے اور اس کے منتظر ہی نہیں بلکہ بیتاب تھے کہ اب یہاں کا زمین و آسمان بدل جائے گا۔ سب سے پہلے پاکستان کا تصور پیش کرنے والے مفکر و عارف حکیم ملت علامہ اقبال نور اللہ مرقدہ نے ایک خوش آیند سعادت آفرین انقلاب کا تصور ان اشعار میں پیش کیا۔

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش — اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی
اس قدر ہوگی ترنم آفریں بادِ بہار — نکہتِ خوابیدہ غنچے کی نوا ہو جائے گی
آ ملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک — بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی
شبنم افشانی مری پیدا کرے گی سوز و ساز — اس چمن میں ہر کلی درد آشنا ہو جائے گی
دیکھ لو گے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل — موجِ مضطر ہی اسے زنجیرِ پا ہو جائے گی
پھر دلوں کو یاد آ جائے گا پیغامِ سجود — پھر جبیں خاکِ حرم سے آشنا ہو جائے گی
نالۂ صیاد سے ہوں گے نوا ساماں طیور — خونِ گلچیں سے کلی رنگیں قبا ہو جائے گی
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آ سکتا نہیں — محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

پاکستان کے مسلمان سمجھے کہ اب اس پیش گوئی کے پورا ہونے کے سامان پیدا ہو جائیں گے۔ پاکستان کا مطالبہ اسی لئے کیا گیا تھا کہ مسلمانانِ برعظیم اسلامی اقدارِ حیات کے مطابق زندگی بسر کرنے کے لئے ایک آزاد مملکت کا قیام لابدی سمجھتے ہیں۔ جہاں غیر اسلامی قوانین ان کے لائحہ عمل اور طرزِ زندگی میں مانع نہ ہو سکیں۔ لیکن یہ آرزو پوری نہ ہوئی اور

یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوا۔ بلکہ زندگی کے اکثر شعبوں میں لینے کے دینے پڑ گئے۔ اس شکستِ آرزو کا سبب کیا ہو سکتا ہے؟ موجودہ پاکستان مسلمانوں کے نفوس میں کسی انقلاب کی بدولت معرضِ شہود میں نہ آیا تھا۔ وہ خاص طبقات کی طرف سے کچھ سیاسی اور معاشی حقوق و اقتدار کے حصول کی تحریک تھی۔ یہ وہ پاکستان نہ تھا جو اقبال اور اس کے ہم خیال لوگوں کے ذہن میں تھا۔ پاکستان کے حصول کے وقت سیاسی رہبر اور مجالس قانون ساز میں قوم کے نمائندے زیادہ تر ایسے ہی لوگ تھے جو ذاتی مفاد سے بلند تر کوئی نصب العین نہ رکھتے تھے۔ سرمایہ داری اور وسیع خطوں کی زمینداری کی بدولت وہ ہر جگہ پیش پیش تھے۔ ان کے علاوہ سرکاری عہدہ داروں یا طالبانِ عہدہ کا ایک گروہ تھا جن کے مدِ نظر یہ تھا کہ اگر انگریز اور غیر مسلم ہٹ جائیں تو ہم آسانی سے ان کی جگہ حاصل کر سکیں۔ تاجروں کے ذہن میں بھی یہی تھا کہ تمام بڑی تجارتیں غیر مسلموں کے قبضۂ اقتدار میں ہیں اور مسلمان کو نفع اندوزی کا موقع نہیں ملتا اگر غیر مسلم ہٹ جائیں تو تجارت پر بلا شرکتِ غیرے ہمارا قبضہ ہو جائے۔ ان تمام طبقوں میں ذرہ برابر نفسی انقلاب یا زندگی کے متعلق کوئی جدید اور صالح زاویۂ نگاہ موجود نہ تھا۔ ان تمام طبقات کی آرزوئیں بر آئیں۔ مملکت کے اندر نیچے سے اوپر تک ہزارہا عہدے خالی ہوئے اور ہزارہا جدید عہدے ضرورت نے پیدا کئے۔ مسلمان ملازمین کو جلدی جلدی ترقیاں ملیں۔ مقابلے کا کوئی سوال نہ رہا خود بخود نیچے سے اوپر تک سرکتے گئے۔ تاجروں کے گودام مال سے بھر گئے۔ سرمایہ دار تجارت اور صنعت میں اپنا سرمایہ ہر سال دُگنا چوگنا کرتے چلے گئے۔ مسلمانوں کے ان طبقوں کے ہاتھ وہ دولت آئی جس کا عشر عشیر اس زمانے میں بھی ان کے پاس نہ تھا جب یہاں اسلامی کہلانے والی حکومتیں موجود تھیں۔ اگر انقلاب کے یہی معنی تھے کہ قوم کے دو فیصد انسان مال اندوزی کی تمنائیں پوری کر لیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اس حد تک بہت بڑا انقلاب ہوا۔ اگر عہدوں کا حصول مقصود تھا تو وہ آرزو بھی بر آئی انگریز اور ہندو اور سکھ کی جگہ وہ لوگ نظر آنے لگے جو مردم شماری میں مسلمان شمار ہوتے تھے۔ پہلے مسلمانوں کے پاس بڑے کارخانے نہ تھے اب جا بجا مسلمان بڑی بڑی فیکٹریوں کے مالک دکھائی دینے لگے۔ لیکن مسلمان عوام کو یہ انقلاب مہنگا پڑا۔ زندگی کی بنیادی ضرورتیں پوری کرنا دشوار ہو گیا۔ تاجروں کی نفع اندوزی کی بدولت اشیاء کی قیمتیں ناقابلِ برداشت ہو گئیں۔ درآمد اور برآمد کے لائسنس دو چار ہاتھوں میں بکتے بکتے مال کے دکان یا خریدار تک پہنچنے تک اشیاء کی قیمت کو چار گنا کرنے لگے۔ مردوں کے کفن اور زندوں کی ستر پوشی کے لئے چند گز کپڑا مہیا کرنا عوام کے لئے ایک جانکاہ مسئلہ بن گیا۔

اگر صحیح معنوں میں کوئی انقلاب ہو تو دو تبدیلیاں اس میں لازماً نظر آنی چاہئیں، نظامِ تعلیم میں اہم تغیرات اور آئین و قوانین میں مصلحانہ تبدیلی۔ قبل انقلاب اور بعد انقلاب کے دور میں بیّن فرق نظر آنا چاہیئے۔ تاریخ میں سے وہ انقلابی تحریکوں کا جائزہ اس نقطۂ نظر سے لیجئے تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی۔ تاریخ انسانی میں اسلام

ایک بڑا انقلاب تھا۔ اس انقلاب نے زندگی کے ہر پہلو کے متعلق زاویۂ نگاہ بدل دیا چنانچہ عہدِ نبوت سے قبل کا دور زمانۂ جاہلیت کہلانے لگا۔ دورِ اول، صدرِ اسلام کے مسلمان آپس میں جب اخلاقی اور معاشرتی امور پر گفتگو کرتے تھے تو کہتے تھے کہ زمانۂ جاہلیت میں ہم یوں سمجھا اور یوں عمل کیا کرتے تھے لیکن اب یوں سمجھتے اور یوں عمل کرتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ اسلام سے قبل ہم عورتوں کو ایک حقیر جنس سمجھتے تھے ان کے انسانی حقوق کا کوئی تصور ہمارے ذہن میں نہ تھا۔ اسلام نے ہمیں عورتوں کے حقوق سے آشنا کیا اور ان کے ساتھ ہر لحاظ سے حسنِ سلوک کی تلقین کی۔ زمانۂ حال میں سب سے بڑا انقلاب روس میں ہوا یہاں اس انقلاب کے محرکات اور حسن و قبح سے بحث نہیں لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اشتراکیت نے زندگی کے ہر شعبے میں قوانین کو بدل ڈالا۔ نہ سیاست کا پہلا سا انداز رہا اور نہ معاشرت و معاشیات کا کوئی پہلو اہم تغیرات سے بچ سکا۔ قوانین یکسر بدل گئے۔ عدالت کی ساخت اور اس کے ضوابط بدل گئے۔ نظامِ تعلیم اشتراکیت کے مقاصد کے مطابق ڈھالا گیا۔

لیکن پاکستان بننے کے بعد کیا ہوا؟ اب تک نظامِ تعلیم وہی ہے جو ایک غیر ملکی حکومت نے اپنے اغراض کو مدِنظر رکھتے ہوئے یہاں قائم کیا تھا۔ نظامِ تعلیم کا انسانی نفوس پر بہت گہرا اثر ہوتا ہے۔ اکبر الہ آبادی نے کیا سچ کہا تھا کہ ؎ دل بدل جاتے ہیں تعلیم بدل جانے سے۔ رسولِ کریم ؐ نے بھی اپنے مقصدِ بعثت کے متعلق فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے معلم بنا کر دنیا میں بھیجا ہے اِنّی بعثت معلماً۔ تاکہ میں انسانوں کو ایک نئے انداز کی تعلیم دوں مسلمانوں میں جو نئی سیاست، نئی معاشرت اور تہذیب و تمدن کے متعلق جدید زاویۂ نگاہ دورِ اول میں پیدا ہوا وہ اس نئی تعلیم ہی کا نتیجہ تھا۔ پاکستان بننے کے بعد مسلسل یہ تقاضا مختلف افراد کی طرف سے پیدا ہوتا رہتا ہے کہ ہمارے نظامِ تعلیم میں کوئی اساسی تبدیلی ہونی چاہیئے لیکن یہ تبدیلی کس انداز کی ہو اس کی بابت نہ کہیں اتفاق سامنے نظر آتا ہے اور نہ کوئی گرم جوشی۔ نتیجہ ہے کہ درس، مدرس اور مدرسے جس ڈگر پر پہلے چل رہے تھے اسی ڈگر پر آج بھی چل رہے ہیں۔ حالت جوں کی توں ہی نہیں بلکہ تعلیم سے تعلق رکھنے والے متعینین، مدرسین اور ماہرین کی متفقہ رائے یہ ہے کہ اس پہلے نظام میں بھی زوال اور اختلال نظر آتا ہے۔ تعلیم کا معیار پہلے سے زیادہ پست ہو گیا ہے۔ کوئی انقلاب تو در کنار اس قدیم نظام میں بھی ترقی کی بجائے تنزل دکھائی دیتا ہے۔ اس تنزل کے اسباب گوناگوں ہیں۔ مدرسوں کی تعداد میں بے شک اضافہ ہوا ہے اور طلبہ کی تعداد بھی بڑھ گئی ہے لیکن معاشی بدحالی کی وجہ سے یہ اضافہ بھی تخریب کا باعث ہوا ہے۔ طالب علموں کے اس ہجوم کے لئے عمارتیں موجود نہیں جس کمرے میں تیس طالب علم بیٹھتے تھے اب وہاں ساٹھ بیٹھتے ہیں۔ معلموں کی تعداد اس نسبت سے بڑھ نہیں سکی اور کثرت سے ایسے لوگ معلم بن گئے ہیں جن میں کچھ استعداد نہیں۔

گر ہمیں مکتب و ہمیں ملاست　　　کارِ طفلاں تمام خواہد شد

جب نئی پود کی تعلیم کی یہ حالت ہے تو ایسے مدرسوں سے نکلنے والے نوجوانوں سے تعمیرِ ملت کی کیا توقع ہو سکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ملت کو اس زبوں حالی سے کون نکالے اور کیسے نکالے۔ اکثر اہلِ سیاست کا یہ حال ہے کہ ان کو اپنی ذاتی کشاکش سے فرصت نہیں۔ ہر ایک اپنی پگڑی سنبھالنے اور دوسرے کی پگڑی اچھالنے کی فکر میں ہے۔ کسی کو اپنے عہدے پر چند ماہ بھی ٹکے رہنے کا یقین نہیں۔ ایسی حالت میں نہ کوئی منصوبہ بن سکتا ہے اور نہ کسی کو اس پر عمل درآمد کے لئے فرصت مل سکتی ہے۔ آج ایک شخص غدار کہلاتا ہے تو کل وہی شخص سردار بن جاتا ہے۔ آج عدالتوں میں اس کی روسیاہی ہوتی ہے تو کل وہی سرخرو ہو کر سرخاب کا پر اپنی دستارِ اقتدار میں لگا لیتا ہے۔

یہ تو دنیا طلبوں کی کیفیت ہے مدعیانِ دین اور حامیانِ شرعِ متین کی حالت اس سے بہتر نہیں یہ بزرگانِ ملت آج تک اس پر متفق نہیں ہو سکے کہ اسلام کیا ہے اور مسلمان کسے کہتے ہیں۔ قرار دادِ مقاصد میں یہ فیصلہ تو درج کرا دیتے ہیں کہ پاکستان کے آئین و قوانین میں کوئی بات قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو گی لیکن اس کے ساتھ ہی مختلف فرقوں کے علما جمع ہو کے ہیں اور یہ متفقہ فیصلہ بھی صادر فرماتے ہیں کہ کیا بات قرآن و سنت کے مطابق ہے اور کیا بات اس کے منافی اس کا فیصلہ ہر ایک فرقہ اپنے عقائد کے مطابق کرے گا جس کے معنے یہ ہیں کہ اس میناِ بابل میں ہر فرقہ اپنی اپنی بولی بولے گا اور دینی امور میں جن میں آن کے نزدیک سب ہی کچھ داخل ہے، نہ یک دلی کی ضرورت ہے اور نہ ہم زبانی کی۔ اپنی اپنی ڈفلی اور اپنا اپنا راگ۔ نہ دستورِ حکومت کے متعلق فیصلہ ہوتا ہے اور نہ ہی دین کا کوئی واضح اور معین نظریہ ہے۔ سیاست میں بھی تشتت اور انتشار ہے اور عقائد میں بھی۔ یہی حال اقتصادی اور معاشی حالت کا ہے۔ معاشی لوٹ پہلے کچھ انگریز کے ہاتھ آتی تھی اور کچھ غیر مسلموں کی جیب میں جاتی تھی۔ اب آن کی جگہ مسلمان مسلمان کو لوٹتا ہے اور اجنبی لٹیروں کے مقابلے میں زیادہ بے دردی سے غارتگری کرتا ہے پہلے لوٹ زیادہ منظم تھی اب بے قاعدہ اور غیر منظم ہے۔ پاکستان زرعی ملک ہے اور اسی فیصد آبادی زمین سے اپنی روزی حاصل کرتی ہے۔ لیکن کاشت کاروں کی بے بسی جو پہلے تھی وہ اب بھی ہے۔ یہ لوگ پوچھتے ہیں کہ پاکستان کی آزاد مملکت میں ہمیں کیا حاصل ہوا۔ ان بے زبانوں کو ووٹ مل گیا ہے۔ لیکن خورد و نوش اور پوشش کے معاملے میں وہی ایک روٹی اور ایک لنگوٹی۔ جسے کبھی کوئی جابر زمیندار یا جاگیردار چھین لیتا ہے یا فطرت کی ستم ظریفی سے وہ سیلاب میں بہ جاتی ہے۔

اب قانون اور عدالتوں کی طرف آئیے۔ نہ کسی قانون میں کوئی اہم تبدیلی ہوئی اور نہ عدالتی نظام میں طالبانِ انصاف کے لئے کوئی سہولت پیدا ہوئی۔ انگریزوں نے یہاں قانونی ضابطوں میں ایسی پیچیدگیاں پیدا کر

کہ جو قضیہ دو چار روز میں طے ہو سکتا تھا وہ اب دس برس میں بھی طے نہیں ہوتا۔ عدالتوں کے خرچے اور وکیلوں کی فیسیں موکلوں کے کپڑے ہی نہیں بلکہ کھال بھی اتار لیتی ہیں۔ غریب کے لئے انصاف کے دروازے عملاً بند ہیں۔ آج تک پاکستان دستور سازی کی کش مکش میں الجھا ہوا ہے۔ لیکن قانون اور عدالتوں کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی عورتوں کو بنیادی حقوق اسلام نے اس درجہ عطا کئے تھے کہ آج تک ان پر اضافہ کرنا ممکن نہیں لیکن پاکستان میں قانونی اور عدالتی کارروائی کا یہ حال ہے کہ کوئی عورت آسانی سے نہ وراثت حاصل کر سکتی ہے، نہ مہر اور نہ نان ونفقہ۔ اوّل وہ اپنی بے بسی کی وجہ سے عدالت کا رخ ہی نہیں کرتیں اور اگر ہمت کر کے عدالت کی طرف رجوع بھی ہیں تو اکثر اخراجات برداشت نہیں کر سکتیں۔ فیصلے میں طوالت اس قدر ہوتی ہے کہ مدعیہ کی زندگی کا بہترین حصہ ختم ہو جاتا ہے ؎ تا تریاق از عراق آوردہ شود۔ مارگزیدہ مردہ شود

بعض انصاف طلب عورتوں کے تقاضے سے حکومت نے حال ہی میں ازدواجی اور ملی زندگی کے مروجہ قوانین پر نظرثانی کرنے کے لئے ایک میرج اینڈ فیملی لاز کمیشن قائم کیا ہے جو شریعت اسلام کی روح کے مطابق ہر شعبۂ زندگی کے قوانین اور عدالتی کارروائی میں ایسی ترمیم کی تجاویز پیش کرے گا جس کی بدولت پاکستان میں عادلانہ نظام قائم ہو سکے۔ لیکن کسے معلوم کہ مجوزہ اصلاحات کا مجلس آئین ساز میں کیا حشر ہو گا۔ پہلے جو کمیشن قائم ہوئے ان کی تجاویز حکومت کے سکریٹریٹ میں طاق نسیاں پر دھری ہوئی کرم خوردہ اور خاک آلودہ ہو گئیں۔ اگر یہی لیل و نہار ہیں تو ممکن ہے کہ ان اصلاحات کا بھی یہی انجام ہو۔ اس جھوٹی جمہوریت میں جس کا ڈھانچہ انگریز یہاں تعالیٰ کے لئے چھوڑ گیا ہے کوئی بنیادی تغیر ہوتا ہوا دکھائی نہیں دیتا۔ اس لئے پاکستان کے بہی خواہوں پر مایوسی کی کیفیت طاری ہے ؎

کوئی صورت نظر نہیں آتی ؏ کوئی امید بر نہیں آتی

لیکن مایوسی کفر ہے اور مومن کبھی مایوس نہیں ہوتا۔ خدا نے پاکستانیوں کو ایک وسیع خطۂ ارض میں ایک آزاد مملکت عطا کی ہے، ہر قسم کی اصلاح اور ترقی کے مواقع موجود ہیں۔ لیکن ان مواقع سے فائدہ اٹھانے کے لئے بصیرت، ہمت اور ایمان کی ضرورت ہے۔ پاکستان میں خدا کے ایسے بندے موجود ہیں جن کے اندر یہ صفات اور یہ جذبات پائے جاتے ہیں اگر حالات نے پلٹا کھایا اور ایسے لوگ برسراقتدار آگئے تو حقیقی انقلاب کا ظہور ہو گا۔ لیکن اس وقت جو لوگ پیش پیش ہیں اور قوم کے خود ساختہ نمائندے اور رہبر بنے بیٹھے ہیں ان سے کوئی توقع نہ رکھنی چاہئے۔ یہ پرانے سانچوں میں ڈھلے ہوتے ہیں اور یہ پرانے سانچے غلامی نے بنائے تھے غلاموں کی بصیرت میں حریت کے انداز نہیں ہوتے۔ غلامی غلاموں کے اخلاق اور ان کی نفسیات کو بھی تباہ کرتی ہے۔ اور آقاؤں کے ضمیر بھی مردہ ہوتے ہیں۔ اس وقت تو دیندار ہوں یا دنیادار قریباً سب کی نفسیات مذموم ہے۔ اصلاح تبھی ہو سکتی ہے یا روشن ضمیر لوگ صاحب اقتدار ہو جائیں یا خدائے مقلب القلوب عوام و خواص کی نفسی حالت میں کوئی انقلاب پیدا کرے۔ اور ویسے قرآن حقیقی انقلاب نفسی حالت کے بدلنے کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ؎ مردے از غیب بروں آید و کارے بکند

طاری ہوئی کہ انسانی اختیار کا احساس بالکل محو ہو گیا اور وہ اپنے آپ کو کائنات کے بالمقابل بالکل عاجز اور بے بس سمجھنے لگے۔ اسی عاجزی اور بے بسی کے باعث انہوں نے معاشرتی سیاسی اور مادی زندگی کو تبدیل کرنے کی کوشش کو بھی بے سود خیال کیا اور نتیجۃً وہ اقوام مسلمانوں کے آگے بڑھ گئیں جن کو اپنی فعالیت کا یقین اور اپنے مختار ہونے کا احساس تھا۔

یہ اعتراض بہت سی تاریخی غلط فہمیوں پر مبنی ہے ورنہ جہاں تک نفس اسلام کا تعلق ہے اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا اس کے بے اصل ہونے کا سب سے بڑا ثبوت خود دورِ رسالت اور خلافت راشدہ کی تاریخ ہے جبکہ مسلمانوں کی فعالیت اور انقلاب پسندی نے ایک دنیا کو زیر و زبر کر دیا تھا۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے پیرو اور خلفائے راشدین کے دست و بازو اپنے آپ کو اتنا بے بس اور بے اختیار سمجھتے تو وہ دنیا میں اتنا بڑا انقلاب کیسے پیدا کر سکتے، صدر اول کے مسلمانوں کی حرکت پذیری اور ان کا جوش عمل خود اس بات کی دلیل ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ کے معنے ان کے ذہن میں یہ نہ تھے کہ انسان اپنی اخلاقی تمناؤں اور روحانی امنگوں کو عالم خارجی پر موثر نہیں کر سکتا۔ نہ ہی مسلمانوں کی ابتدائی تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دنیوی تدابیر سے غافل تھے اور قضا و قدر کا کوئی ایسا تصور رکھتے تھے جس کی رو سے انسانی تدابیر کو بے اثر ماننا ضروری ہو۔ ان کی فوجی ملکی اور سیاسی تدابیر یقیناً ہم عصر قوموں سے فائق تھیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اور رسول کی تعلیمات سے ابتدائی مسلمانوں میں جو تصور حیات پیدا ہوا تھا وہ بعد کے دینی اور اخلاقی تصورات سے مختلف تھا۔ ورنہ اگر انسان کے مقام اس کے اختیار اور فعالیت کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر وہی ہوتا جو بعد کے مسلمانوں کا تھا تو ان کی فتوحات اور دوسرے انقلاب آفرین کارناموں کا معرض وجود میں آنا ممکن نہ تھا۔

اس میں شک نہیں کہ بعد کی تاریخ میں مسلمانوں کا جذبہ عمل جبری تصورات کے باعث روز بروز مضمحل ہوتا گیا، اور انسان کے اختیار اور مرتبہ کا احساس رفتہ رفتہ زائل ہو گیا، لیکن یہ تبدیلی بعض سیاسی حالات کی بنا پر پیدا ہوئی اور اس کی ذمہ داری زیادہ تر اموی ملوکیت کے سر ہے یہ حقیقت ہے کہ بنو امیہ کا اقتدار دینی اور اخلاقی قدروں پر قائم نہیں تھا اور اموی حکمرانوں کو اس امر کا شدید احساس تھا کہ ان کے عزائم طرز زندگی اور سیاسی طریق کار کو دینی اور مذہبی حلقوں میں اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا، چونکہ وہ اسلامی اقدار اور نصب العین سے ہٹ گئے تھے۔ اس لئے ان کی حکومت کا کوئی اخلاقی وقار باقی نہ تھا محض فوجی طاقت اور قبیلوی عصبیت ان کی پشت پناہ تھی۔ اس لئے یہ امر ناگزیر تھا کہ مسلمانوں کا اہل فکر طبقہ ان کی بدکرداریوں پر چیں بجبیں ہو اور ان کے ظلم و جبر کو خدا کی جانب منسوب کرنے کے بجائے خود ان کے اپنے اختیاری افعال کا نتیجہ قرار دے اس طرح اموی دورِ حکومت میں یہ مسئلہ بڑی شدت سے ابھرا کہ آیا انسان اپنے اعمال و کردار میں مختار ہے یا مجبور

اگر برائی گناہ اور ظلم انسانی اختیار سے پیدا ہوتا ہے تو انسان خود اس کا ذمہ دار اور جواب دہ ہے۔ اس نقطۂ نظر کا منطقی نتیجہ یہ ہوتا کہ اموی حکمرانوں کو ان کی بداعمالیوں کا ذمہ دار قرار دیا جاتا اور اس کی وجہ سے بنی امیہ کی حکومت کا رعب دلوں سے نکل جاتا۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہو سکتا تھا کہ انسانی افعال کا خالق خدا ہے اور انسان محض ایک بے بس اور مجبور و مقہور ہستی ہے۔ جس کو خدا ایک بے جان مشین کی طرح چلاتا رہتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان طاقتِ الٰہی کا بے اختیار آلۂ کار ہے۔ اس لئے اس کے افعال کی ذمہ داری اس کے اپنے سر نہیں دنیا میں جو برائی یا ناانصافی ہوتی ہے خدا کی مرضی سے ہوتی ہے۔ اس لئے بنو امیہ کی بداعمالیوں اور مظالم کے لئے حکمران خاندان کو ذمہ دار نہیں ٹھیرایا جاسکتا۔ اس نقطۂ نظر میں بنو امیہ کو اپنی سیاسی کامیابی نظر آئی اور انہوں نے اپنی حکومت کی ساری مشینری اس کی حوصلہ افزائی اور انسانی اختیار کے عقیدہ کو کمزور اور پامال کرنے میں لگا دی۔ اس طرح رفتہ رفتہ مسلمانوں پر جبری عقیدہ غالب آگیا اور ان میں یہ احساس جاتا رہا کہ انسان ایک فاعل و مختار ہستی ہے جو اپنی کوششوں سے واقعات و حالات کو بدل سکتا ہے بدقسمتی سے بنو عباس کے تحت ملوکیت کا شکنجہ کمزور ہونے کے بجائے اور زیادہ مضبوط ہو گیا اور ایران کی ملوکی روایات نے جمہوریت پسندی کو بالکل کمزور کر دیا۔ اموی حکومت میں تو عامۃ الناس پھر بھی اپنے حقوق کے لئے آواز بلند کر سکتے تھے، لیکن عباسیوں کی آمد کے ساتھ عجم کے سیاسی تصورات کا بھی غلبہ ہونے لگا اور جو کچھ رہی سہی جمہوریت مسلمانوں میں باقی رہی تھی وہ بھی ختم ہو گئی۔ نتیجۃً افراد میں اپنے مرتبۂ انسانیت اپنے اختیار اور فعالیت کا احساس بہت جلد زائل ہو گیا۔ ان پر جو سیاسی اور معاشی بے بسی طاری ہو گئی تھی وہ دینی تصورات میں بھی منعکس ہوتی گئی اس کے بعد سے مسلمان جبری تصورات سے کبھی چھٹکارا نہ حاصل کر سکے اور تقدیر کا ایک بالکل غلط تصور ان کے ذہن و دماغ پر چھا گیا۔ جس کے اثر سے ان کا جذبۂ عمل بالکل سرد پڑ گیا اور حرکت و تبدیلی کی خواہش بالکل فنا ہو گئی۔

مسلمانوں میں جبری تصورات صرف دینی اور سیاسی مسائل کی راہ سے نہیں آئے۔ ان تصورات کی تخلیق اور نفوذ میں تصوف کا بھی بڑا حصہ تھا۔ بالخصوص وحدت الوجودی نظریہ کا۔ وحدتِ وجود کو سرے سے ہستی انسان ہی سے انکار ہے لاموجود الا اللہ وہ کہتا ہے کہ اللہ کے سوا کسی کا وجود ہی نہیں، جب انسان کا وجود ہی باطل قرار دیا گیا تو اس کی فعالیت اور اختیار کا کیا سوال ہو سکتا ہے بعض جگہ صریحاً انسانی وجود سے انکار کرنے کے بجائے انسان کے اختیار کی نفی کی گئی لا موثر فی الوجود الا اللہ یعنی انسان کا وجود ہو تو ہو لیکن موثر وجود نہیں۔ بالفاظ دیگر اثر اور فعل کے اعتبار سے انسان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ تغیرات عالم کے جو بھی عوامل ہوں انسان ان میں شامل نہیں۔ اس کو اپنے بناؤ اور بگاڑ پر کوئی قدرت نہیں۔ اس کے اعمال و افعال

کچھ بھی ہوں عالم کے حوادث اور تغیرات پر انسان کا کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، کائنات کا سارا نظام سعی و کوشش اور تعمیر و تزئین کی جد و جہد سے مطلقاً بیگانہ ہے۔ انسان نہ اپنی زندگی کو بنا سکتا ہے اور نہ بگاڑ سکتا ہے۔ ان صوفیانہ تصورات نے جو ذہن پیدا کیا اس میں ظاہر ہے انسانی افعال کے اثر و تاثیر کے لئے کوئی جگہ نہ تھی۔ عالم ایک وہم و خیال بن گیا۔ زندگی ایک بے حقیقت خواب ہو گئی اور ہنگامۂ وجود ایک لاینحل معمہ لیکن وسعت القلبی صوفیوں کے دل میں بھی یہ سوال کھٹکتا رہا۔

جبکہ تجھ بن نہیں کوئی موجود پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے

جدید تمدن کو اس پر ناز ہے کہ اس نے مرتبہ انسانیت کو پہچانا اور انسان کے صاحبِ اختیار ہونے کا مظاہرہ کیا۔ گذشتہ چند صدیوں میں جو غیر معمولی مادی میکانی اور سائنسی ترقی ہوئی ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ انسان اپنی معاشرت سیاست اور معیشت کے سانچے خود بناتا ہے اور ان کی اصلاح کر کے حالات و واقعات پر قابو حاصل کر سکتا ہے۔ انسانی جد و جہد نے نہ صرف صحراؤں کو گلزار بنایا ہے پہاڑوں کو مسمار کر کے ان کے اندر سے مواصلات کا سلسلہ جاری کیا۔ ہوا پر قابو پا کر فضائے بسیط کو سیر گاہِ عالم بنایا سمندروں کو شق کر کے اس میں آبدوزیں چلائیں بلکہ معاشرت اور تمدن کے طریقوں کو بھی بدل دیا، سیاسی نظامات کی تخریب و تعمیر کی اور علوم و فنون کے ایسے بے بہا خزانے دریافت کئے جنہوں نے انسانی تصورات کو یکلخت منقلب کر دیا۔ ان واقعات کا نتیجہ یہ ہے کہ اب انسان کو اپنی عظمت و مرتبت اور اپنے اختیار کا جتنا احساس پیدا ہو گیا ہے اتنا کبھی اور زمانہ میں ممکن نہ تھا۔ انسان کو اب ایک فعال اور موثر ہستی قرار دیا گیا ہے وہ محض ایک مجہول اور منفعل آلۂ کار نہیں بلکہ صاحبِ قدرت و اختیار وجود ہے غرضیکہ مذہبی جبریت کے ردِ عمل کے طور پر جدید انسان میں اپنی عظمت اور قدرت کا ایک مبالغہ آمیز احساس پیدا ہو گیا ہے۔ اور خدا کی عظمت کا تصور دھندلا ہوتا جا رہا ہے۔ اس طرح کی افراط و تفریط سے اصل حقیقت پر پردہ پڑ گیا ہے اور ضرورت ہے کہ انسان اور خدا کے تعلق کو زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا جائے۔

جدید انسان نے اپنی قدرت اور طاقت کے زعم میں ایک بڑی زبردست حقیقت کی طرف سے بے اعتنائی کی ہے اور وہ یہ کہ انسانی بے بسی کا دائرہ عالم خارجی نہیں بلکہ نفسانی اہواء و خواہشات ہیں۔ بے شک انسان نے صحراؤں کو گلزار کر دیا۔ پہاڑوں کو کاٹ کر ان کے اندر راستے بنائے بحر و بر اور ہوا پر قابو حاصل کیا لیکن وہ اپنی قومی عصبیتوں گروہی اغراض نسلی امتیازات اور مادی خواہشات کے مقابلہ میں آج بھی اتنا ہی بے بس ہے جتنا پہلے تھا۔ سائنس کی تمام طاقت اور تعلیم و تربیت کے تمام وسائل کے باوجود آج بھی وہ ادنیٰ مفادات اور معمولی منفعت کی خاطر حقیقی انسانی مفاد کو بلا تامل قربان کر دیتا ہے افراد کی تمام اخلاقی خرابیاں

قومی سطح پر آج بھی اسی طرح موجود ہیں جیسے قدیم دور میں۔ سیاست کے وہی اوچھے ہتھیار جو صدیوں سے زیر استعمال تھے آج بھی بین الاقوامی سیاسیات میں مستعمل ہیں۔ قوموں کی باہمی منافرت و عداوت آج بھی اسی طرح قائم ہے جس طرح زمانہ ماضی میں مذہبوں اور ملتوں کی داخلی زندگی میں بھی ادنیٰ جذبات اور کمینگی کا وہی عالم ہے جو ہمیشہ سے تھا۔ انسانی جدوجہد نے گذشتہ دو تین صدیوں میں جتنے تعمیری کام کئے ان سب کا وجود معرض خطر میں ہے۔ جمہوری اقدار کو سب سے پہلے اسی مغرب نے پامال کیا جہاں سے جمہوریت ابھری تھی۔ احترام آدمیت کو بھی اسی ہوسناکی اور جذبہ ملک گیری نے ختم کیا جو گذشتہ دو عالمگیر جنگوں کے دوران میں مہذب اقوام پر مسلط تھی۔ غرضیکہ انسان اپنی کوششوں سے عالم فطرت اور خارجی نظامات پر قابو حاصل کرنے کے باوجود ابھی تک اپنے نفس اور اس کی ادنیٰ خواہشات کے آگے بے بس ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان اپنے نفس پر بھی خود ہی قابو حاصل کر سکتا ہے اور اپنے ادنیٰ اور رکیک جذبات و خواہشات کو بھی اعلیٰ روحانی امنگوں میں بدل سکتا ہے لیکن یہ سب کچھ خدا پرستی کے بغیر اور اس احساس کی عدم موجودگی میں ناممکن ہے کہ ایک طاقت ہم سے برتر ہے جس کو کسی نسل، کسی خاندان، کسی قوم، کسی مذہب کسی پارٹی اور کسی فرد کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں اور جس کے قوانین حیات اپنے اثر میں بالکل بے لاگ اور غیر جانبدار ہیں۔ انسان کی باطنی بے بسی دور ہو سکتی ہے تو وہ بھی اس عجز واحساس اور جذبہ عبودیت کے تحت اور اس کے تقاضوں کی تکمیل کر کے۔

انسان کے مرتبہ اور حیثیت کے تعین کے مسئلہ کو دو مختلف زاویوں سے دیکھا جا سکتا ہے ایک خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر اور دوسرے دینی نقطۂ نظر سے۔ پہلے ہم اس مسئلہ پر غیر دینی حیثیت سے نظر ڈالتے ہیں اور پھر یہ بتائیں گے کہ اسلام نے مرتبہ انسانی کا کیا تصور پیش کیا ہے۔

فلسفیانہ نقطۂ نظر سے انسان اور خدا کے تعلق کا مسئلہ وحدت و کثرت کے باہمی ربط و علاقہ پر منحصر ہے۔ سوال یہ ہے کہ عالم انسانی کی کثرت مطلق ہے یا اضافی اور آیا کوئی وحدت اس کی شیرازہ بند ہے یا نہیں کثرت ایک حقیقی تجربی واقعہ ہے، جس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا زندگی کی ساری ہماہمی کثرت پر موقوف ہے۔ اگر عالم صرف ایک وجود واحد سے عبارت ہوتا اور واقعات ہستی صرف اسی کے فعل و اثر کا نتیجہ ہوتے تو ایسی دنیا میں نہ کوئی کشمکش ہوتی۔ نہ پیکار و تصادم نہ مفادات و مقاصد کی آویزش۔ یہ ایک منجمد اور ساکن دنیا ہوتی جس میں کسی تعمیری جدوجہد اور ارتقائی حرکت کی گنجائش نہ ہوتی۔ عالم ہستی میں جو کشمکش، مسابقت اور تعمیری جوش نظر آتا ہے اس کے لئے کثرتِ نفوس اور مختلف حقیقی اناؤں (EGOS) کا وجود ضروری ہے۔ اگر کوئی انسانی انا حقیقی نہ ہوتا اگر اس کے اندر واقعات کو متاثر کرنے اور ا-

کا رُخ بدلنے کی صلاحیت نہ ہوتی بالفاظ دیگر اگر افراد انسانی تعلیلی قوت (CAUSAL POWER) اور تاثیری فعل سے بالکل خالی ہوتے تو وہ شجر و حجر اور نباتات و جمادات کی طرح لگے بندھے قوانین کے مطابق کام کرتے رہتے اور ان کے اندر کوئی باہمی اختلاف و تصادم اور پیکار و مسابقت وجود میں نہ آتی۔ جمادات اور نباتات کی دُنیا میں اناؤں کا وجود ہوسکتا ہے جیسا کہ لائبنز کے نظریہ مونادات میں فرض کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اس عالم میں "انا" موجود ہیں تو بھی ان میں تاثیری قوت مفقود ہوگی۔ جماداتی "انا" اپنی ہستی کو برقرار رکھنے کی طاقت تو ضرور رکھتا ہے اور اس میں نفیاً ایک قسم کی مزاحمت بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ ایک سلبی قوت سے زیادہ نہیں وہ دوسری ہستیوں کے بالمقابل اپنا وجود قائم رکھنے کے لئے مزاحمت تو کرتا ہے لیکن اپنے انا کی توسیع اور اس کے اثبات (ASSERTION) کی کوئی قوت نہیں رکھتا۔

لیکن انسانی 'اناؤں' کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ محض سعی بقا کا جذبہ نہیں رکھتے بلکہ ایجاباً اثبات خودی (SELF ASSERTION) کے جذبہ سے معمور ہیں۔ وہ اپنی توسیع بھی چاہتے ہیں اور جب اس توسیع طلبی میں دوسرے انسانی انا ان کے مزاحم ہوتے ہیں (کیونکہ ہر انا سعی توسیع میں مصروف ہے) تو انہیں اپنا مطیع بنانے کمزور بنانے یا مٹا دینے میں بالکل دریغ نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ جماری اور نباتی اناؤں کے باعث کوئی تصادم رونما نہیں ہوتا لیکن حیوانی اناؤں کی کثرت سے پیکار پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ ان اناؤں میں کوئی تاثیری اور فعلی قوت نہیں اور جماری اناؤں کی طرح یہ بھی ایک واحد قوت کے آلۂ کار ہیں تو انسان کی حیثیت مشین کی رہ جائے گی اور اس کے اختیار اور آزادی کا تصور باطل ہوجائے گا۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ انسانی انا کی آزادی اور خود مختاری حقیقی ہے اور کوئی ایسی وحدت دنیا میں موجود نہیں جو ان اناؤں کو اپنے اندر اس طرح جذب کرلے جیسے دریا قطرہ کو یعنی ان کا وجود انفرادی ایک ہمہ گیر کلیت میں بالکل معدوم ہوجائے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اناؤں کی اس کثرت میں کوئی تشکیلی وحدت کارفرما نہیں۔ کیا ہر انا اپنے مطلق ہے کیا اناؤں کی آزادی اور خود مختاری مطلق لامحدود اور غیر مقید ہے۔ ایک سطحی نظر کا آدمی بھی یہ محسوس کرسکتا ہے کہ کوئی انسانی حیوانی دوسرے اناؤں کے تعاون کے بغیر نہ تو زندہ رہ سکتا ہے اور نہ اپنی توسیع ذات کی جدوجہد میں کامیابی حاصل کرسکتا ہے۔ کوئی فرد اپنی آرزوؤں اور نصب العین کی تکمیل میں دوسرے افراد کی ضروریات و احساسات کو یکسر نظرانداز نہیں کرسکتا۔ کوئی قوم دوسری قوموں سے تعاون حاصل کئے بغیر اپنے سیاسی عزائم کی تکمیل نہیں کرسکتی۔ کوئی فوج تنظیم اور قیادت کے بغیر جنگ نہیں کرسکتی، کوئی جماعت لیڈرشپ اور نظم و ضبط کے بغیر اپنے مقاصد میں کامیاب نہیں ہوسکتی۔ قومیں محض افراد کے مجموعہ کا نام نہیں۔ جماعتیں خالی اجتماع نفوس سے وجود میں نہیں آئیں۔ خاندان اور قبائل صرف چند بندھوں

نوجوانوں اور بچوں کے بے وضع اور نامربوط انبوہ کا نام نہیں، کوئی عدد محض دوسرے اعداد کو جمع کرنے سے
نہیں بنتا ۵ + ۴ + ۱ = ۱۰ کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ دس کا عدد اپنی کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتا۔ غرضکہ
زندگی کی کثرت میں وحدت کا ایک تقاضا پوشیدہ ہے اور کسی وحدت آفرین قوت (UNIFYING FORCE)
کے بغیر نہ افراد کی جدوجہد کا کوئی نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے اور نہ جماعتوں اور قوموں کی کشمکش کا۔ اداروں کی
کثرت کا قیام بھی ان کی وحدت میں مضمر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا میں تنظیم کے بغیر کوئی بڑا یا چھوٹا
کام پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا، کیونکہ تنظیم وحدت ہی کا دوسرا نام ہے یہی وحدت افراد اور اداروں کی شیرازہ بند
ہے۔ اس کے بغیر ان کے اندر کوئی فاعلانہ قوت نہیں پیدا ہو سکتی۔ لیکن یہ وحدت پیدا اسی وقت ہوتی
ہے جب افراد اور اداروں میں اپنی مطلق العنانی اور کامل خود مختاری کا احساس زائل ہو جائے اور وہ
کسی واحد تصور واحد مقصد اور مشترکہ نصب العین کی خاطر اپنی آزادی سے کاملاً نہ سہی جزوی طور پر دستبردار
ہو جائیں۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر ہر 'انا' کو اپنی آزادی اور خود مختاری کی تحدید کرنی ہوتی ہے۔ اور
کسی وحدت آفرین قوت کا مطیع بننا پڑتا ہے۔ پھر جس طرح عالم کے مختلف اجزاء اور اکائیوں میں ایک نظم آفریں
وحدت موجود ہے۔ اسی طرح کل کائنات کی بھی ایک نظم آفریں وحدت کا موجود ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان
مختلف اجزاء اور اکائیوں کے تصادم سے عالم پاش پاش ہو جائے۔ اسی نظم آفرین توحیدی قوت کو مذہبی اصطلاح
میں خدا کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اب یہ ظاہر ہے کہ اس وحدت کے لئے کثرت کا موجود ہونا ضروری ہے
ورنہ وحدت کس کثرت کی شیرازہ بند ہو گی، وحدتِ مطلقہ، جو کثرت کو بالکل معدوم کر دے اپنی آپ نفی ہے
اور جو کثرت وحدت کی تابع نہ ہو جس کے اندر کوئی نظم آفرین توحیدی قوت کارفرما نہ ہو اس کا وجود ایک
لمحہ بھی قائم نہیں رہ سکتا، عبادت کے لئے معبود اور عابد کا وجود یکساں ضروری ہے، عابد کو بے حقیقت قرار
دیا جائے تو معبود کا تصور بھی باطل ہو جاتا ہے۔ غرضکہ خدا اور انسان باہم لازم و ملزوم ہیں اور انسان کی بے حقیقتی
کا خیال درحقیقت خدا کی توہین ہے۔ کیونکہ خدا کی تخلیق بے حقیقت نہیں ہو سکتی۔ اگر کائنات اور اس کی
کثرت محض ایک فریب ہے جیسا کہ وحدت الوجودی صوفیا کا خیال ہے تو اس سے خدا کی خدائی پر حرف آتا
ہے، لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان کے شرف و امتیاز اس کی عظمت و کامرانی اور اس کی تسخیری صلاحیتوں کے
کامیاب استعمال کی شرط یہ ہے کہ وہ اس وحدت آفرین اور نظم آفرین قوت کے ساتھ صحیح رابطہ پیدا کرے جو
عالم میں سرگرم کار ہے۔

اس طرح انسان کی مطلق آزادی اور اختیار کا خیال بھی بے حقیقت اور اس کی کامل بیچارگی اور بے بسی
کا تصور بھی یکساں طور پر ناقص ہے۔ انسان کی آزادی اور اختیار کے معنی یہ نہیں کہ وہ اپنی آرزوؤں اور تمناؤں

کے حصول میں کسی قانون کسی مجبوری اور تحدید کا پابند نہیں۔ بلکہ اس کی آزادی قطعاً محدود اور مقید ہے۔ کوئی فرد اپنی طبعی مجبوریوں اپنی قدرتی صلاحیتوں اپنے خاندانی ماحول اپنی قومی روایات اور ماضی کے ورثہ سے بالکلیہ آزاد ہو کر کام نہیں کر سکتا۔ اس کا جو قدم اٹھے گا وہ ان حدود کے اندر محصور ہوگا۔ خود ہمارا جمادی اور نباتی ماحول بھی ہماری زندگی پہ پابندیاں عاید کرتا ہے۔ ہم مادی مزاحمتوں سے مقابلہ کرنے میں مکان و زمان کے قیود اور مادہ کے قوانین حرکت سے منہ نہیں موڑ سکتے۔ ہم اپنے جغرافی اور طبعی ماحول سے بھی ایک حد تک مجبور ہیں افراد کی طرح جماعتیں اور قومیں بھی اپنی زبردست اجتماعی قوت کے باوجود زمان و مکان کے قیود کی پابند ہیں، جو جماعت یا قوم زندگی کی راہ میں آگے بڑھنا چاہے یا اپنی معاشرتی اور تمدنی اصلاح کے لئے کوشاں ہو اس کے لئے ممکن نہیں کہ وہ اپنے گردوپیش ماحول۔ تاریخی روایات، قومی مزاج اور اپنے مرحلہ ارتقاء کی ضروریات سے آنکھیں بند کر کے کام شروع کر دے۔ اس کا نقطۂ آغاز وہی ہوگا جہاں اس کی سابقہ تاریخ نے اُسے لا کر چھوڑا ہے، ایک پسماندہ قوم یکدم ترقی یافتہ قوموں کے معیاراتِ عمل اور فکر کے مطابق کام نہیں کر سکتی۔ وہ صرف مادی وسائل کے اعتبار سے ہی مجبور نہیں ہوتی بلکہ قومی تصورات و افکار روایات تاریخ، تمدن اوضاع و اطوار کے ایک ایسے حلقہ میں پھنسی ہوتی ہے۔ جس سے آگے بڑھنے میں وقت اور محنت و کوشش درکار ہوتی ہے۔ پھر جس طرح مادی قوانین انسان کی آزادیٔ عمل کو محدود کرتے ہیں اسی طرح وہ اخلاقی تمدنی اور سماجی قوانین کا بھی پابند ہے۔ مادیات کا دائرہ ہو یا روحانیات اخلاقیات اور سماجیات کا کہیں بھی انسان قوانین حیات کی گرفت سے آزاد ہو کر کام نہیں کر سکتا، یہ قوانین کہاں سے آتے ہیں۔ ان کے ذریعہ کون سی طاقت ہمارے دائرۂ عمل اور دائرۂ اختیار کو محدود کرتی ہے۔ اس سوال پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ اسی نظم آفرین توحیدی قوت کی پیداوار ہیں جو عالم میں سرگرم کار اور زندگی کو محیط ہے۔ ان قوانین کا وجود بتا رہا ہے کہ زندگی اپنی رفتار میں بے ضبط و بے آئین نہیں بلکہ اس کی فطرت میں ضبط شناسی، آئین پسندی اور وحدت آفرینی پنہاں ہے اس وحدت آفرینی سے آنکھیں بند کر لینا اور ان قوانین کی نگہبانی سے منہ موڑ لینا جن کے ذریعہ عالم کی توحیدی قوت اس انتشار میں نظم اور اس کثرت میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے ناکامی اور نامرادی کو دعوت دینا ہے۔

اختلافات عالم کے ساتھ ساتھ اس کی یکسانی اور ہم آہنگی اور کثرت کے ساتھ وحدت کا موجود ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جس کا مظاہرہ ہر شعبہ حیات میں ہوتا رہتا ہے۔ اور ان دوگونہ عوامل کی یکساں اہمیت کا ہر گوشہ زندگی میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ افرادِ انسانی کے اختلاف کا کون انکار کر سکتا ہے۔ دُنیا میں کوئی دو انسان ایک جیسے نہیں مل سکتے کیونکہ فطرت میں تکرار نہیں۔ طبائع اور جذبات کا فرق صلاحیتوں اور میلانات کا اختلاف صنف بشری کا ایک لازمی خاصہ ہے۔ اگر کوئی شخص اس مفروضہ پر عمل کرنا شروع کر دے کہ تمام انسان جملہ اعتبارات سے یکساں ہیں

تو ایسا آدمی سوسائٹی میں بالکل کامیاب نہیں ہو سکتا - ہمیں لوگوں کے انفرادی ذوق طبائع اور صلاحیتوں کی
رعایت کرنی پڑتی ہے تب ہم کسی اجتماعی مہم میں کامیابی حاصل کرتے ہیں - سوسائٹی کی اجتماعی طاقت کا راز بھی
اسی بات میں مضمر ہے کہ لوگوں کو ان کی مختلف صلاحیتوں اور میلانات کے مطابق کام کرنے کا موقع دیا جائے - اور
انہیں کبھی ایسے آہنی شکنجہ میں نہ کسا جائے جس سے ان کی انفرادیت اور تشخص یکسر زائل ہو جائے - افراد انسانی
کی قدر وقیمت کا تعین ان خصوصیات سے کیا جاتا ہے جن میں وہ دوسروں سے ممتاز مافوق اور یکتا ہوتے ہیں
جو خصوصیات و اوصاف سب انسانوں میں مشترک ہوں ان کی بنا پر ہم کسی شخص کی قدر وقیمت کا تعین نہیں
کر سکتے اور یہ بات صرف انسانوں تک محدود نہیں، مادی اشیا کا بھی یہی حال ہے، ہر چیز اس خصوصی مقصد کے لئے
مطلوب ہوتی ہے جس کے پورا کرنے کی اس میں امتیازی صلاحیت ہو - پتھر کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے مکان کی
مضبوطی ہوتی ہے - اس لئے مکان کی تعمیر کے لئے ہم ہمیشہ اسی کا استعمال کرتے ہیں کیونکہ یہ غرض کسی اور مادی
شے سے پوری نہیں ہو سکتی - یہی حال غذاؤں کا ہے کہ ہر غذا اپنی تاثیر اور خواص کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے انسان کی
جسمانی خصوصیات کے لحاظ سے جس قسم کی غذا مطلوب ہو اگر اس کا استعمال نہ کیا جائے تو صحت پر برا اثر پڑتا ہے - - کپڑا اس لئے مفید
سمجھا جاتا ہے کہ اس سے جسم کی حفاظت ہوتی ہے - اگر یہ مقصد کسی اور مادی شے کے ذریعے حاصل ہو سکتا
تو کپڑے کی افادیت زائل ہو جاتی - سونا جو کام دیتا ہے وہ فولاد سے نہیں لیا جا سکتا، فولاد کا جن اغراض کے
لئے استعمال کیا جاتا ہے - ان کی تکمیل کسی اور شے سے نہیں ہو سکتی - غرضیکہ مادی اشیا ہوں یا افراد بشری ان
کی افادیت ان خصوصیات سے وابستہ نہیں جن میں وہ دوسروں کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں - بلکہ ان کی قدر وقیمت
ان امتیازی اوصاف میں مضمر ہوتی ہے - جن میں وہ منفرد اور یکہ و تنہا ہوں - اس نقطۂ نظر سے کثرت کا وجود
نہایت حقیقی نہایت اہم اور کاروبار زندگی کے لئے نہایت ضروری ہے - اور کوئی ایسا نظریۂ حیات جو اشیاء اور اجسام
ذی حیات کے اختلاف تنوع کثرت اور انفرادیت کا منکر ہو عملی زندگی کے لئے بالکل بے کار ہے لیکن کیا اس دائرہ
میں بھی وحدت سے گریز ممکن ہو سکتا ہے - کیا مادی اشیاء کے استعمال میں ہم قانون جذب وکشش قانون حرکت اور
قانون جمود (LAW OF INERTIA) کو نظر انداز کر سکتے ہیں اور کیا انسانوں سے معاملہ کرنے میں قوانین
نفسیات سے پہلو تہی ممکن ہے - اشیائے مادی خواہ ان کی انفرادی خصوصیات کچھ بھی ہوں سب کی سب طبعی قوانین کے
زیر فرمان ہیں اور جب تک ان قوانین کا علم نہ ہو کسی شے کا استعمال صحیح طور پر نہیں کیا جا سکتا - کوئی انجینئر جس
کے ذمہ تعمیر امکنہ کا کام ہو اس وحدت و یکسانیت کو فراموش نہیں کر سکتا - جس پر فن انجینئری کے قوانین مبنی ہیں
اگر وہ اس مفروضہ پر کام شروع کرے کہ ہر مکان کی زمین باعتبار خصوصیات مختلف ہوگی، ہر پتھر اینٹ اور
شہتیر کا انداز کار (BEHAVIOUR) جدا ہوگا اور ہر عمارت کی تعمیر میں ایسے نئے اصولوں اور قوانین کے

مطابق کام کرنا پڑے گا تو وہ ایک دن بھی اپنے پیشہ کے فرائض سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ کوئی ڈاکٹر صحت کے عام قوانین کا علم حاصل کئے بغیر محض افراد کی امتیازی جسمانی خصوصیات کے مطالعہ سے علاج و معالجہ نہیں کر سکتا۔ اعضائے جسمانی کے وظائف کا ایک عام علم ہے جس میں ہر ہر جسم کی جداگانہ خصوصیات کا لحاظ نہیں کیا جاتا، لیکن پھر بھی اس علم کے قوانین ہر فرد کی جسمانی زندگی پر منطبق ہوتے ہیں اور انہیں قوانین پر سارے علم طب کا دار و مدار ہے۔ اگر انسان کے جسمانی افعال اور اعضا کے وظائف میں کوئی وحدت و یکسانیت نہ ہو تو ساری فزیالوجی (علم تشریح الاعضاء) بیکار ہو جائے۔ مادیات کی مانند روحانیات، اخلاقیات اور سماجیات میں بھی عمومی قوانین کے بغیر کوئی کام نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی ملک کے قانونی نظام میں افراد کی ذاتی خصوصیات و حالات اور ان کے انفرادی طبائع کی رعایت کی جانے تو تشکیل قانون اور نفاذ قانون یکساں محال ہو جائے۔ چوری کے انسداد کے لئے ہر سرقہ کی خصوصی نوعیت کا لحاظ نہیں کیا جا سکتا۔ رشوت ستانی کو روکنے کے لئے ہر رشوت خوار کے حالات و نفسیات کی رعایت نہیں کی جا سکتی، جعل و فریب اور دیگر جرائم کی روک تھام میں بھی قانون صرف عام نفسیاتی اصولوں کا لحاظ کر سکتا ہے اور فطرت انسانی کی عام خصوصیات پر اپنے ضوابط کی بنیاد رکھتا ہے۔ کسی مملکت کا نظم و نسق بھی ان عام حالات کی رعایت کرتا ہے جو اس میں پائے جاتے ہوں اور انعام و سزا تحریص و تخویف جبر و قوت اور افہام و تفہیم کے عام انسانی محرکات سے کام لیتا ہے۔ اسی طرح مختلف ممالک اپنے لئے جو سیاسی دستور وضع کرتے ہیں ان میں صرف عام حالات اور بنیادی مسائل سے تعرض کیا جاتا ہے اور انسانی فطرت کی عمومی خصوصیات کے مد نظر توازنات اور تحدیدات (CHECKS AND BALANCES) کا ایک نظام قائم کیا جاتا ہے۔ یہی حال ملک کے معاشی اور معاشرتی نظامات کا بھی ہے جن سیاسی، ملکی اور معاشی نظامات میں خصوصی طبقات کے ساتھ امتیازات و مراعات روا رکھے جاتے ہیں ان کو ہم غیر عادلانہ قرار دیتے ہیں اور تاریخ بتاتی ہے کہ ایسے نظام بالکل ناپائیدار ثابت ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان میں انسانی فطرت کے مشترک محرکات۔ داعیات اور ہر فرد انسانی کے یکساں جذبات و خواہشات اور حقوق کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ اس کے برعکس اس نظام زندگی کو ہم عدل و رحم پر مبنی سمجھتے ہیں جس میں تمام انسانوں کے ساتھ یکسانیت اور مساوات کا برتاؤ کیا جائے اور جس کی پشت پر یہ عام تصور ہو کہ تمام انسان اصلاً ایک ہیں، بنیادی خصوصیات کے لحاظ سے انسانوں کے درمیان تفریق نہیں کی جا سکتی، ہر فرد کو ترقی نشو و نما اور اپنی مخصوص صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا یکساں حق حاصل ہے اور حکومت و اقتدار اور مال و دولت کا کوئی اجارہ دار نہیں۔ غرضیکہ قانون، دستور، نظم و نسق اور معاشرتی عدل سب کی تہ میں وحدت و یکسانیت اور کلی اور عمومی تصورات کے اصول کارفرما ہوتے ہیں اور جس سوسائٹی میں وحدت، یکسانیت اور عمومیت و کلیت کے اصولوں کا فقدان ہو اسی نسبت سے وہ سوسائٹی حقیقت و صداقت سے بعید اور نظم و استواری میں کمزور ہوگی، جن تصورات کو ہم قانون، عدل

اور صداقت کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ وہ بھی در اصل وحدت کی مختلف شکلیں ہیں۔ قانون وہی قانون ہے جو سب کے لئے یکساں ہو۔ عدل اور انصاف کے معنے بھی یہ ہیں کہ افراد، خاندانوں، جتھوں اور قوموں کے ساتھ کوئی امتیازی تعلق اور خصوصی رو رعایت روا نہ رکھی جائے۔ صداقت وہی ہے جو ہر شخص کے لئے قابل قبول ہو سکے اور جس کا اطلاق ہر اضافی حقیقت اور تمام منفرد واقعات پر کیا جا سکے۔ غرضکہ ہر شعبہ میں ہم وحدت کی مدد سے کثرت پر قابو پاتے ہیں۔ بے شمار منفرد واقعات کے مشاہدہ سے کلی تصورات اخذ کئے جاتے ہیں اور پھر ان تصورات کے ذریعہ واقعات کو گرفت میں لایا جاتا ہے۔ سائنس روزمرہ کے مشاہدہ سے قوانین طبعی کا انکشاف کرتی ہے اور پھر ان قوانین کے ذریعہ مادی اشیاء پر دسترس حاصل کرتی ہے مقنن اور دستور ساز عام حالات و طبائع۔ انسانی فطرت کی کمزوریوں اور سیاسی جوڑ توڑ کے مروجہ طریقوں کے مشاہدہ سے کچھ کلیات قائم کرتے ہیں اور پھر ان کلیات کے ذریعہ سیاسی اور اخلاقی زندگی کے انضباط کا راستہ نکالتے ہیں۔ اگر انسان صرف مجرد اور منفرد احساسات کا نام ہو اور اس میں تعقل اور کلیات سازی کا ملکہ نہ ہو بالفاظ دیگر اگر وہ کثرت کے اندر وحدت تلاش کرنے کی صفت سے عاری ہو تو وہ بہائم سے کسی طرح ممتاز نہیں ہو سکتا۔ انسان کو جو چیز انسان بناتی ہے وہ اس کی الٰہی صفات ہیں وہ اس کی فطرت میں اعلےٰ نصب العینوں کی تلاش کا جذبہ اور کثرت سے بلند ہو کر وحدت سازی کا داعیہ ہے۔ خدا کی طلب اس کی رگ و پے میں پیوست ہے اس طلب سے اسے کوئی مفر نہیں، وہ اپنی تکمیل کے لئے ایک محیط اور ہمہ گیر وحدت کا طالب ہے، جس کے معنے یہ ہیں کہ انسان کے لئے خدا کا تصور اور خدا کی پرستش اتنی ہی ضروری ہے جتنی اس کی جسمانی غذا۔

گذشتہ بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کثرت اور وحدت دونوں کا وجود حقیقی ہے اور کائنات میں ایسی کوئی وحدت نہیں جو انسانی انا کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لے کہ اس کا وجود۔ انفرادی خصوصیات ذاتی اور اس کی آزادی اور اختیار مطلقاً فنا ہو جائیں لیکن اس کے یہ معنے نہیں کہ انائے انسانی مطلقاً آزاد۔ لامحدود اور اپنی خصوصیات میں اتنا منفرد ہے کہ اُس کو کسی وحدت کی گرفت میں نہیں لایا جا سکتا۔ ہر انسان ایک لحاظ سے یکتا ہے۔ اس کی خصوصیات اس کے ملکات اور میلانات دوسروں سے جدا ہیں۔ اور اس اعتبار سے وہ دوسروں سے ایک حد تک بے نیاز اور ایک ہستی مختار ہے۔ لیکن ایک دوسرے نقطۂ نظر سے وہ دیگر ہستیوں کا محتاج اور اُن کی مشترک زندگی کا شریک ہے۔ اپنی اثبات ذات اور توسیع حیات کے لئے وہ دوسروں کے ساتھ تعاون کرنے اور ان کے احساسات و تخیلات میں شریک ہونے پر مجبور ہے۔ یہیں سے اس کی پابندیوں کے حدود شروع ہوتے ہیں۔ پھر جس طرح عالم خارجی پر قابو حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کلی تصورات و افکار اور وحدت قوانین عالم کا رمز شناس ہو اسی طرح معاشرتی۔ سیاسی اور تمدنی زندگی میں بھی اس کی کامیابی اس پر منحصر ہے کہ وہ وسیع سے وسیع تر وحدت کا متلاشی اور ایسے ادارے قوانین اور نظامات بنانے پر قادر ہو جو زیادہ سے زیادہ انسانی

کے مقاصد، آرزوؤں اور نصب العینوں کے جامع ہوں۔ مختصراً وہ کثرت سے بلند ہو کر وحدت کی طرف ترقی کرے انتشار کی جگہ نظم پیدا کرے، فساد کی بجائے اصلاح کرے اور تخریب کی جگہ تعمیر کا خوگر ہو، کیونکہ ہر انتشار ہر فساد اور ہر تخریب در حقیقت وحدت کی نفی ہے۔ اس لئے وحدت ہی اس کے فوز و فلاح کی ضامن ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ گو کثرت حقیقی ہے لیکن وحدت زیادہ حقیقی ہے۔ گو انسان فاعل و مختار اور آزاد ہے لیکن خدا زیادہ فاعل زیادہ مختار اور زیادہ قادر و توانا ہے۔ کیونکہ وہی کثرتِ عالم کا شیرازہ بند ہے اور اس کے بغیر یہ کثرت آپس کے تصادم اور تضاد سے پاش پاش ہو جائے گی لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا (اگر اللہ کے سوا زمین اور آسمان میں کوئی اور خدا ہوتا تو ان میں فساد پیدا ہو جاتا)۔ انسان اپنی تمام طاقت اور اختیار حقیقی کے باوجود انسان ہی رہے گا۔ خدا نہیں بن سکتا۔ الوہیت انسانی سے انکار کے معنے یہی تھے۔ یہ مطلب نہ تھا کہ انسان اختیار و آزادی کی نعمت سے بالکل محروم اور ایک بے بس اور غیر فعال ہستی ہے۔ اب ہم دینی اور اسلامی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالیں گے (باقی آئندہ)

محمد جعفر شاہ پھلواروی

حضورِ اکرمؐ اور تعددِ ازواج

یہ مقالہ لکھنے کا سبب

اس وقت یہ مقالہ سپردِ قلم کرنے کی ایک خاص وجہ ہے ایک طرف عموماً مسیحی اور دوسرے غیر مسلم اور ان کے ہمنوا آزاد خیال حضرات کی نظروں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیک وقت نو بیویاں رکھنا بہت کھٹکتا ہے، اور دوسری طرف خود مسلمان حضورؐ کی صحیح پوزیشن کو نہ سمجھنے کے باعث ہر حال میں تعددِ ازدواج کو ایک "سنت" قرار دیتے ہیں۔ یہ دونوں نظریے نظرثانی کے محتاج ہیں۔ اس لئے ہم ہر ایک پر الگ الگ بحث کریں گے۔

متعدد شکوک

تعددِ ازواج پر ایک شبہہ یہ پیدا کیا جاتا ہے کہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری سوکن لانا ایک بے رحمی کا پہلو رکھتا ہے۔ کیونکہ عورت اسے کبھی ٹھنڈے دل سے گوارا نہیں کرتی۔ ہم یہاں پہلے ایک عقلی سوال پیش کرنا چاہتے ہیں۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص سے جس کی بیوی موجود ہے اور اسے کوئی دوسری عورت بری طرح دل دے بیٹھتی ہے۔ اب دیکھئے اگر وہ اسے حبالۂ عقد میں لے آتا ہے تو بیوی کی دل شکنی ہوتی ہے اور اگر ایسا نہیں کرتا تو دوسری عورت کی زندگی خراب ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی لازم آتی ہے۔ لہٰذا کسی ایک کو اہون البلیتین (LESSER EVIL) کے طور پر اختیار کرنا پڑے گا اور ایسے مواقع پر صحیح راہِ عمل یہی ہوگی کہ بیوی کا حق چونکہ مقدم ہے اس لئے دوسری عورت کی دل شکنی یا اس کی زندگی کی خرابی کو برداشت کرنا پڑے گا۔ اگر خود مرد کا اپنی بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت سے اسی طرح کا قلبی تعلق پیدا ہو جائے تو اس صورت میں بھی اسے اپنی بیوی کی خاطر اپنے تمام جذبات کو دبانا چاہیئے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جس طرح مذکورہ صورت میں بیوی کے مقابلے میں اپنی یا دوسری عورت کی رعایت نہ کرنا اہون البلیتین ہے اسی طرح کسی موقعے پر خود بیوی کی رعایت نہ کرنا اہون البلیتین ہو سکتا ہے یا نہیں؟ ہماری عقل کہتی ہے کہ ہو سکتا ہے۔ (ایسی ضرورتیں کیا ہو سکتی ہیں ان کا ذکر آگے آئے گا)

دوسرا شبہ

حضورؐ کے تعددِ ازواج پر غیر مسلموں کا ایک ناگفتہ بہ الزام یہ بھی ہے کہ خاکم بدہن اس کا سبب ہوائے نفسانی کا غلبہ تھا۔ ذرا سوچیئے،

(الف) کیا اس انسان کے متعلق ہوائے نفسانی سے مغلوب ہونے کا وہم بھی ہو سکتا ہے۔ جس نے پچیس۲۵ سال کا

دوشیزہ تجرد کمال عفت و پاکبازی سے گزارتا ہو اور اس نے پچیس سال کی عمر میں نکاح بھی کیا ہو تو ایک ایسی عورت سے جو اس سے پندرہ سال بڑی یعنی چالیس سال کی ہے۔ جو پہلے دو شوہروں کی بیوی رہ چکی ہے اور صاحب اولاد بھی ہے اور جو خود پیغام نکاح دیتی ہے؛

(ب) اسے ایک دوشیزہ حاصل کر لینے میں کوئی دشواری نہیں کیونکہ وہ خود تندرستی و جمال میں یگانۂ روزگار ہے، ساری قوم کا محبوب ہے۔ خاندانی وقار کا مالک ہے عرب میں عورت کی کوئی قدر و قیمت نہیں اور جس کا جی چاہے دس دس عورتیں رکھ لیتا ہے۔

(ج) پچاس سال کی عمر تک یعنی پورے پچیس سال اسی ایک بوڑھی صاحب اولاد اور گزشتہ دو شوہروں کو دیکھنے والی عورت کی رفاقت پر قانع رہتا ہے اور اشارۃً بھی کسی دوسری رفیقۂ حیات کی خواہش نہیں کرتا۔

(د) اس رفیقہ (خدیجہ رض) کی وفات کے بعد اپنی عمر کے پچاسویں سال بالکل اپنی ہم سن پچاس سال کی بڑھیا (سودہ رض) سے نکاح کرتا ہے اور اپنی عمر کے پچپن سال تک اسی ایک بوڑھی عورت کا رفیق بنا رہتا ہے اور کسی دوسری کی طرف رخ بھی نہیں کرتا۔

(ہ) اس کے بعد پچپن ۵۵ سال کی عمر سے انسٹھ ۵۹ سال کے درمیان میں جو نو ۹ عورتیں حبالۂ عقد میں آتی ہیں ان میں ساری عورتیں ایسی ہیں جو ایک دو اور تین تین شوہروں کی بیویاں رہ چکی ہیں۔

کیا ان تمام حقائق پر نگاہ رکھتے ہوئے یہ گمان بھی کیا جا سکتا ہے کہ اس انسان میں غلبۂ نفسانی کا کوئی ادنیٰ شائبہ بھی موجود تھا؟ کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ پچپن ۵۵ سال کی عمر سے پہلے تک اور پھر ۵۹ سال کی عمر کے بعد (۶۳ سال کی عمر تک) تو ہوائے نفس کا شائبہ بھی موجود نہ ہو اور صرف ۵۵ سے ۵۹ سال تک کے درمیان فقط پانچ سال کے لئے ساری ہوسناکیاں دفعتہً پیدا ہو گئیں؟ کیا نفسانی ہیجان صرف ۵۵ سے ۵۹ سال کی عمر تک ہوا کرتا ہے؟ نہ پہلے نہ بعد میں؟

(و) پھر یہ بھی سوچنا چاہیئے کہ ہوائے نفسانی کی تکمیل کا تو بہترین موقع اسی وقت تھا جب (۵ھ یا ۶ھ نبوی میں) تبلیغ دین روک دینے کے عوض میں ساری قوم دولت، سیادت اور حسین ترین عورتیں پیش کر رہی تھی۔ اس سے بہتر موقع ہوسناکیوں کی تکمیل کا ... کیا ہو سکتا تھا؟ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اس وقت حرم سرائے نبوت میں ایک ساٹھ ۶۰ سال کی صاحب اولاد بڑھیا (خدیجہ رض) کے سوا اور کوئی بھی موجود نہیں۔

(ز) اس پر بھی غور کرنا چاہیئے کہ سارے عرب پر اقتدار و فرمانروائی قائم ہو چکنے کے بعد نو ۹ بیویوں پر مزید اضافے سے کیا چیز روک سکتی تھی؟

(ح) ایک اور بات بھی قابل غور ہے کہ جن لوگوں کو حضور سے واسطہ تھا ان میں عربی و عجمی، دوست و دشمن،

جاہل و متمدن سب ہی قسم کے لوگ تھے۔ حضورؐ میں اگر ادنیٰ سے ادنیٰ شائبہ ہوسناکی ہوتا تو دشمن کو اس سے بہتر پروپیگنڈے کا اور کیا حربہ ہاتھ آسکتا تھا؟ انہوں نے شاعر کہا، مجنون کہا، خواہشمند اقتدار ہونے کا طعنہ بھی دیا۔ سارے الزام لگائے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ کوئی سخت سے سخت دشمن بھی نفسانی ہوسناکیوں کا الزام نہیں لگاتا۔ کیا یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ جن لوگوں کی آنکھوں کے سامنے حضور نے تعدد ازدواج فرمایا تھا وہ بھی یہ سمجھتے تھے کہ یہ اونچا انسان مغلوب النفس نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی مصلحتیں وہی ہو سکتی ہیں جو اس کی ساری زندگی کے حرکت و سکون میں جھانکتی ہیں۔

تیسرا شبہ ایک شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ امت کے لئے تو مثنیٰ وثلٰث وربٰع کے نزول کے بعد چار تک کی تحدید کر دی گئی اور جن امتیوں کے پاس چار سے زائد بیویاں تھیں ان سے چار کے علاوہ کو جدا کروا دیا گیا۔ لیکن خود حضورؐ نے اس پر عمل نہیں فرمایا بلکہ جو نو بیویاں نزول آیت کے وقت تھیں وہ بدستور رہیں۔ اپنے لئے یہ رعایت اور امت کو اس رعایت سے محروم رکھنے میں کیا مصلحت ہو سکتی ہے؟

بظاہر تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور کے لئے یہ رعایت ہے اور امت اس رعایت سے محروم ہے لیکن دراصل معاملہ برعکس ہے۔ مندرجہ ذیل حقائق پر غور فرمائیے۔

(الف) ہر مسلمان کے لئے چچا، پھوپی، ماموں اور خالہ کی بیٹیوں سے نکاح جائز ہے لیکن حضور کے لئے ان سے اسی صورت میں نکاح جائز ہے جب کہ ان عورتوں نے ہجرت کی ہو۔ ارشاد خداوندی ہے۔۔۔۔ وبنٰت عمك وبنٰت عمّٰتك وبنٰت خالك وبنٰت خٰلٰتك التی هاجرن معك یہی وجہ ہے کہ حضور کے سگے اور مہربان چچا ابوطالب کی بیٹی ام ہانی حضور کے لئے حلال نہ تھیں کیونکہ وہ ایمان ہی فتح مکہ کے بعد لائی تھیں جبکہ ہجرت ختم ہو چکی تھی۔

(ب) ہر امتی بشرط عدل و ضرورت چار بیویاں رکھ سکتا تھا۔ لیکن اگر وہ چاہتا تو ان سب کو یا بعض کو الگ کر کے دوسری عورتوں کو حبالۂ عقد میں لا سکتا تھا وہ اس طرح قانون سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے سینکڑوں نکاح کر سکتا تھا لیکن رسول کے لئے ان نو عورتوں کے بعد ہمیشہ کے لئے نکاح کا دروازہ بند ہے ارشاد قرآنی ہے کہ۔۔۔۔۔

لَا یَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ (اے رسول اب ان موجودہ نو ازواج کے بعد آپ کے لئے دوسری عورتیں حلال نہیں اور نہ ان کو الگ کر کے دوسری ازواج کرنا حلال ہے۔ اگرچہ ان دوسری عورتوں کا حسن بھی آپ کو بھاتا ہو)

ان آیات سے جو واضح نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ:۔

(۱) امت کا کوئی فرد ایک بیوی کی وفات کے بعد یا ضرورت ہو تو زندگی میں دوسری اور یوں ہی تیسری، چوتھی

جتنی بھی چاہے بیویاں کر سکتا ہے لیکن رسول کے لئے ام المومنین میمونہ کے بعد یہ دروازہ بند ہے۔

(۲) اُمت کے لئے بیویوں کو طلاق دے کر اس کی بجائے دوسری بیویاں کرنے کا امکان موجود ہے۔ لیکن رسول کو اس کی بھی اجازت نہیں۔

(۳) اُمت کے لئے ناموافقت مزاج یا کسی دوسری عورت کی کشش حسن تبدیل زوج کا بہانہ بن سکتی ہے لیکن رسول کے لئے یہ راہ بھی مسدود ہے۔

ذرا انصاف سے دیکھئے رعائتیں امت کے لئے ہیں یا رسول کے لئے؟ یہاں زیادہ سے زیادہ چار کی تحدید ہے لیکن موتِ زوجہ، ناموافقت مزاج اور کسی کی کشش حسن وغیرہ تبدیل و تجدید ازواج کے بہانے بن جاتے ہیں لیکن وہاں ایک کے سوا ساری عورتیں سن رسیدہ و بیوہ ہونے کے باوجود نہ تجدید بعد الموت کی اجازت ہے نہ تبدیل بعد الطلاق کی اور نہ تو ۹ پر کسی اضافے کی۔ غور سے دیکھئے رعایت اُمت کے لئے زیادہ ہے یا خود رسول کے لئے؟

یہ بتانے کے بعد کہ حضورؐ کے تعدد ازدواج میں ہوائے نفسانی کے غلبے کا کوئی شائبہ تک نہ تھا۔ اب ہم ان مصالح کا ذکر کریں گے جن کی وجہ سے حضور کو متعدد نکاح کرنے پڑے . . . . . یہ مصالح ذاتی نہ تھے سراسر قومی و دینی تھے۔ ان کا افادی پہلو صرف اس قدر نہ تھا کہ کرنے میں ملی فائدے تھے بلکہ اس کا دوسرا پہلو یہ بھی تھا کہ نہ کرنے میں بہت سی خرابیاں بھی پیدا ہوتی تھیں۔ ہم بڑی غلطی یہ کرتے ہیں کہ کسی اہم واقعے پر غور کرتے وقت اپنا ماحول پیش نظر رکھتے ہیں۔ حالانکہ ہر واقعے کو اس کے اپنے زمان و مکان اور اپنے احوال و ظروف کی SETTING میں رکھ کر دیکھنا چاہیئے۔ اب امہات المومنین کے مصالح عقد پر غور کیجئے:۔

(۱) حضرت سودہؓ ان کا پہلا نکاح سکران بن عمرو بن عبدود سے ہوا تھا۔ یہ اپنے شوہر سے پہلے ایمان لے آئی تھیں اور ان ہی کی ترغیب سے ان کے شوہر بھی اسلام لے آئے۔ حضرت سودہؓ نے اپنے خاوند اور والدہ کے ساتھ حبشہ کو ہجرت کی تھی۔ ادھر سکران کا حبش میں اور ادھر حضرت خدیجہؓ کا مکے میں انتقال ہوا۔ اس وقت ان کی عمر بھی پچاس سال کی تھی اور حضور کی عمر بھی اتنی ہی تھی۔ حضور نے ان کی قربانیوں کا لحاظ کرتے ہوئے ان کے مصائب کو ختم کرنے کے لئے اپنے نکاح میں لے لیا۔ ہر ذی عقل سمجھ سکتا ہے کہ ایک پچاس سال کی ہم عمر اور بیوہ عورت سے یہ نکاح صرف سودہؓ اور ان کے خاندان کی قربانیوں۔ سبقت الی الاسلام اور ہجرت حبشہ وغیرہ —— ہی سے تعلق رکھتا تھا۔ نفسانیت کا تو اس میں شائبہ بھی نہیں ہو سکتا۔ خود حضرت سودہؓ کا یہ حال تھا کہ انہوں نے صاف لفظوں میں فرما دیا کہ مجھے حضور کی کنیزی کا شرف بہت کافی ہے اس لئے میں اپنی باری عائشہ کو دیتی ہوں؛

(۲) حضرت عائشہؓ صدیقہ۔ حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد باوجود اس کے کہ پچاس سال کی بوڑھی حضرت سودہؓ سے نکاح کر لیا تھا لیکن خدیجہؓ کی جدائی سے حضور اکثر مغموم سے رہتے۔ کیونکہ یہ سن میں حضور سے پندرہ سال بڑی ہونے کے باوجود اول مومنہ تھیں، زندگی بھر مالی ایثار کرتی رہیں اور ہر سرد و گرم کو جھیلتی رہیں۔ ایسی رفیقۂ حیات کی جدائی سے حضور کا ملول ہونا قدرتی بات تھی۔ حضرت صدیق اکبر نے اس کو بھانپ لیا اور اپنی لختِ جگر کو حضورؐ کی کنیزی میں دینے کی درخواست کی۔ کیا حضور اس صدیق کی درخواست کو رد فرما سکتے تھے جس نے اسلام لانے میں سب سے پہلے قدم بڑھایا۔ متعدد سعید روحوں کو اسلام کی رغبت دلائی اور ہر ہر قدم پر ایثار میں سب سے بڑھ کر حصہ لیا اور رفاقت میں ثانی اسلام و غار و بدر و قبر ثابت ہوا؛

(۳) حفصہ بنتِ عمر بن الخطاب۔ پہلا نکاح خنیس ابن حذافہ سلمی سے ہوا تھا۔ شوہر کی وفات کے بعد حضرت عمر کو فطرۃً ان کے عقد ثانی کا خیال ہوا۔ پہلے آپ نے حضرت ابوبکرؓ سے نکاح کر لینے کو کہا مگر آپ خاموش رہے۔ پھر حضرت عثمان سے ذکر کیا۔ اس وقت حضرت عثمان کی پہلی بیوی رقیہؓ بنت رسول اللہ قضا کر چکی تھیں، اس لئے حضرت عمرؓ کو خیال تھا کہ شاید یہ ضرور حفصہ سے رشتہ کر لیں گے۔ لیکن حضرت عثمان نے ٹال دیا۔ اس سے حضرت عمرؓ کو کچھ ملال ہوا اور حضور سے اس ملال کا ذکر کیا۔ حضور نے ایک عجیب بلیغ جملہ فرمایا۔ کہ یتزوج عثمانَ من ھو خیر من حفصہ و یتزوج حفصۃَ من ھو خیر من عثمان۔ یعنی عثمان کو حفصہ سے بہتر بیوی اور حفصہ کو عثمان سے بہتر شوہر ملے گا۔ چنانچہ حضرت عثمان کا حضور نے اپنی دوسری دختر حضرت ام کلثوم سے نکاح کر دیا اور حضرت حفصہ کو اپنی زوجیت میں لے لیا۔ اس کے بعد حضرت ابوبکر نے حضرت عمر سے فرمایا کہ جب تم نے حفصہ کا مجھ سے ذکر کیا تو میں خاموش رہا تھا۔ جس سے شاید تمہیں کچھ خیال پیدا ہوا ہو۔ لیکن بات یہ تھی کہ مجھے پہلے ہی حضور کے عندیے کا پتہ چل چکا تھا۔ اس لئے میں خاموش رہا کہ جب تک حضور صاف لفظوں میں انکار یا اقرار نہ فرمالیں۔ میں بھی اقرار یا انکار نہ کروں ... حضرت حفصہؓ بھی اپنے والد بزرگوار کی طرح کچھ تیز مزاج سی تھیں اور حضرت عثمان نے غالباً اسی وجہ سے ان سے نکاح کرنا پسند نہ کیا ہوگا۔ بہرکیف حالات یہ تھے کہ حضرت حفصہؓ کو کوئی معقول رشتہ نہ ملتا تھا اور باپ کو فطرتاً اس کی فکر تھی۔ باپ بھی ایسا جو زندگی بھر اسلام کی راہ میں ہر ایثار کے لئے وقف رہا۔ اس کی دلداری کا اس سے بہتر اور کیا سامان ہو سکتا تھا جو حضور نے کر دیا؟

(۴) حضرت زینب بنتِ خزیمہ۔ ان کا پہلا نکاح طفیل بن حارث بن عبدالمطلب سے، دوسرا عبیدہ بن حارث بن عبدالمطلب سے اور تیسرا نکاح عبداللہ بن جحش سے ہوا تھا۔ یہ عبداللہ بن جحش ام المومنین زینب بنتِ جحش (جن کا ذکر آگے آئے گا) کے بھائی اور حضور کے پھوپھی زاد بھائی ہیں۔ یہ غزوۂ احد میں شہید ہوئے تو حضورؐ نے نہ

فقط قرابت کا لحاظ فرمایا بلکہ شہادت احد سے پیدا ہونے والی الجھنوں کو دور فرمانے کے لئے ان سے نکاح فرما لیا۔ یہ دراصل قدردانی (APPRECIATION) تھی ان جاں نثاروں کی قربانیوں کی تا کہ راہ خدا میں جان دینے والوں کے اہل و عیال بے سہارا نہ رہیں اور دوسروں کو بھی اس نوع کی قدردانی کی ترغیب ہو یہ فقط تین ماہ زندہ رہیں۔

(۵) حضرت ام سلمیٰ۔ ان کا پہلا نکاح ابو سلمہ سے ہوا تھا۔ یہ حضور کے رضاعی بھائی ہیں اور گیارھویں مسلمان ہیں۔ انہوں نے ہجرت حبشہ بھی کی تھی اور پھر لوٹ کر واپس آ کر ہجرت مدینہ سے بھی سرفراز ہوئے۔ جب یہ ہجرت مدینہ کے لئے روانہ ہوئے تو ان کے بچے سلمہ کو ان کے خاندان والوں نے اور ان کی بیوی ام سلمہ کو ام سلمہ کے خاندان والوں نے یہ کہہ کر چھین لیا کہ تم جہاں چاہو جاؤ مگر ہم اپنے خاندان کے کسی فرد کو تمہارے ساتھ نہ جانے دیں گے۔ ابو سلمہ نے اس کے باوجود عزم ہجرت کو پورا کیا۔ ام سلمہ ہر روز شام کو اس مقام پر آ کر رویا کرتی تھیں جہاں ان کے شوہر سے ان کو چھینا گیا تھا۔ ایک سال تک وہ اسی طرح رویا کیں مگر ترک اسلام کا کبھی خیال بھی نہ آیا۔ آخر سنگدلوں کے دل بھی پسیج گئے اور وہ بھی مدینے پہنچ گئیں۔ ان کے شوہر ابو سلمہؓ بدری ہیں اور غزوۂ احد میں بھی شریک ہوئے۔ جہاں زخمی ہوئے اور جاں بر نہ ہو سکے وفات کے وقت انہوں نے دعا کی کہ اللھم اخلفنی فی اھلی بخیر (خداوندا میرے کنبے کی اچھی طرح نگہداشت فرما) دو خورد سال لڑکے عمرو اور سلمہ چھوڑے اور دو لڑکیاں زینب اور درّہ۔ غور کیجئے رضاعی بھائی ہے جس نے سبقت الی الاسلام بھی کی اور حبشہ و مدینہ دونوں کی ہجرتوں سے بھی سرفراز ہوا، ہجرت مدینہ کے وقت کڑی آزمائشوں میں پڑا اور کھرا اترا، وہ چار بچے چھوڑ کر مرتا ہے اور بیوی ام سلمہ کی قربانیاں بھی کم نہیں۔ ابو سلمہ اور ام سلمہ کی ان قربانیوں کا کیا صلہ ہونا چاہیئے تھا اور معصوم بچوں کی کفالت کی کیا شکل پیدا کرنی چاہیئے تھی۔ جس کے لئے ابو سلمہ نے مرتے وقت دعا بھی کی تھی؟ انہی اہم سوالوں کا جواب تھا ام سلمہ کا ام المومنین بن جانا۔

(۶) حضرت زینب بنت جحش۔ یہ حضور کی پھوپھی زاد بہن تھیں۔ ان کا پہلا نکاح زید بن حارثہ کے ساتھ حضور نے خود کرایا تھا تاکہ زید کے ساتھ مصنوعی غلامی کی جو حقارت بلاوجہ وابستہ ہے وہ ختم ہو جائے اور ساتھ ہی خاندانی تفاخر کا بھی خاتمہ ہو جائے۔ زید کا پہلا نکاح ایک حبشی الاصل خاتون حضرت ام ایمن سے ہوا تھا جو زید سے دوچند بڑی تھیں۔ ان دونوں کی زندگی خوشگواری کے ساتھ ساتھ گزری لیکن زینب بنت جحش زید کے ساتھ نباہ نہ سکیں۔ نوبت طلاق تک پہنچ گئی۔ حضور اگر زینب سے خود نکاح فرمانا چاہتے تو ہزار دل جان سے زینب اسے منظور فرما لیتیں اور حضور کنوارپنے ہی میں ان سے نکاح فرما لیتے۔ لیکن حضور تو صرف غلام و آقا کی اونچ نیچ

کے فرق کو مٹانا چاہتے تھے۔ اس لئے زید سے زینب کو بیاہ دیا لیکن طلاق کی نوبت آنے کے بعد زینب کے ٹوٹے ہوئے دل کو کس طرح جوڑا جا سکتا تھا ؟ اور اس سے زیادہ اہم ایک اور چیز بھی سامنے آ گئی۔ عرب کے دستور کے مطابق منہ بولا بیٹا حقیقی فرزند کی طرح حقوق رکھتا تھا۔ وہ وارث بھی ہوتا تھا اور اس کی بیوی حقیقی بہو کی طرح باپ پر حرام سمجھی جاتی تھی۔ حضور کو جہاں زینب کی طلاقی تحقیر کو عزت سے بدل کر اشک شوئی کرنی تھی وہاں ہمیشہ کے لئے ایک قانون بھی دینا تھا کہ منہ بولا فرزند کا رشتہ حقیقی فرزند جیسا نہیں ہوتا جو اس کی بیوی منہ بولے باپ پر حرام ہو جائے۔ یہ معاملہ اتنا اہم تھا کہ ازواج مطہرات میں صرف زینب ہی ایسی عورت ہیں جس کے لئے قرآن میں زوجنکھا (ہم نے ان کو تم سے بیاہ دیا ہے) کا لفظ آیا ہے اور تنہا زید ہی ایک ایسے صحابی ہیں جن کا نام بھی قرآن میں آیا ہے۔ اس بے معنی رسم تبنیت اور اس پر مصنوعی تعمیرِ قرابت و وراثت وغیرہ کو توڑنے کے لئے ایک زبردست عملی نمونے کی ضرورت تھی اور یہی ضرورت نکاح زینب کا باعث ہوئی۔ ورنہ اگر صرف زینب کی چاہت ہوتی تو نکاح زید سے پہلے ہی اس سے کون سی چیز روک سکتی تھی ؟

(۷) حضرت جویریہؓ بنت الحارث۔ یہ بنو خزاعہ یعنی بنو مصطلق کے خاندان سے تھیں۔ یہ غزوۂ مریسیع یعنی غزوۂ مصطلق میں اسیر ہو کر آئی تھیں اور ثابت بن قیس بن شماس کے حصے میں آئیں۔ ان کا پہلا نکاح ایک مصطلقی فرد مسافع بن صفوان سے ہوا تھا۔ ثابت سے انہوں نے رہا کر دینے کی درخواست کی مگر انہوں نے زر فدیہ طلب کیا۔ یہ حضور کے پاس آئیں اور مدارج النبوۃ کی روایت کے مطابق اسلام بھی لے آئیں اور حضور سے عرض کیا کہ میں سردار قوم حارث بن ابی کی بیٹی ہوں لہٰذا مجھ سے بہتر سلوک کیا جاتے۔ حضور نے فرمایا کہ کیا یہ بہتر سلوک نہ ہوگا کہ میں تمہاری طرف سے زر فدیہ دے کر آزاد بھی کر دوں اور تم کو اپنی زوجیت میں لے لوں ؟ حضرت جویریہؓ نے اسے بخوشی منظور کر لیا۔ یہ بھنک پہنچتے ہی تمام لوگوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ اگر جویریہ کو ام المومنین بننے کا شرف حاصل ہوا تو ہم رسول اللہ صلعم کے اصہار (سسرالی رشتہ داروں) کو بطور اسیر نہیں رکھیں گے۔ بنو مصطلق کے قیدی چھ سو کی تعداد میں تھے۔ جن میں سینکڑوں جویریہؓ کے رشتے دار تھے۔ یہاں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ اگر حضور ان سے نکاح کے خواہشمند ہوتے تو ثابت بن قیس کے حصے میں ان کو دینے کی بجائے خود ہی اپنے حصے میں لے سکتے تھے۔ لیکن اب معاملے میں پیچیدگی یوں پیدا ہو گئی کہ اگر ان کو زر فدیہ دے کر آزاد کر دیا جاتا ہے تو یہ تنہا آزاد ہو کر گھر چلی جاتی ہیں۔ لیکن اگر حضور سے نکاح ہو جاتا ہے تو از خود ان کے سینکڑوں رشتے دار اور ساتھ ہی دوسرے قیدی (جن کو ملا کر چھ سو قیدیوں کی تعداد ہوتی ہے) ایک لمحے میں آزادی کی سانس لیتے ہوئے گھروں کو واپس ہو جاتے ہیں۔ خود سوچئے کہ انسانیت اور اس کی اقدار کی محافظت کا ایسے موقع پر کیا تقاضا ہونا چاہیئے تھا ؛ یہ نکاح انسانیت کے لئے اتنا بابرکت تھا کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ۔

ما رأينا امرأة كانت اعظم بركة على قومها منها (رواه ابوداؤد)

(اپنی قوم کے لئے جویریہؓ جیسی بابرکت عورت میں نے کوئی نہیں دیکھی)

(۸) ام حبیبہؓ - یہ ابوسفیان بن حرب کی صاحبزادی ہیں - باپ آخری وقت تک حضور کی دشمنی کرتا رہا - مگر یہ مومنہ تھیں اور اپنے پہلے شوہر عبید اللہ بن جحش کے ساتھ حبشہ کو ہجرت کر گئیں - عبید اللہ دائم الخمر تھا اور عیسائیوں کی صحبت میں عیسائی ہو گیا - ایک عورت جو محض اسلام کی خاطر خویش و اقارب اور وطن کو چھوڑ کر حبشہ آئی تھی - ارتداد شوہر کی وجہ سے بے سہارا ہو گئی مگر ترک اسلام کا خیال ایک لحظے کے لئے بھی اس کے دل میں نہیں آیا - اس غریب الدیار کی ان قربانیوں اور استقامت علی الدین کا اسے کیا صلہ ملنا چاہیئے تھا؟ حضور نے اسی خیال سے عمرو بن امیہ ضمری کو بھیجا اصحمہ نجاشی نے ایک باندی کو بھیج کر حضور کا پیغام دیا - ام حبیبہ نے مارے خوشی کے اپنے سارے زیور جو اس وقت زیب تن تھے اتار کر اس باندی کو انعام میں دے دیئے - اب اس سے اس مسرت کا اندازہ کرنا دشوار نہیں جو انہیں ارتداد شوہر کے صدمے کے بعد بطور تلافی حاصل ہوئی ہوگی -

ان کے ایمان اور ادب رسول کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب ان کا باپ ابوسفیان تجدید معاہدۂ حدیبیہ کے لئے مدینے آیا تو اُسے آتا دیکھ کر ام حبیبہؓ نے رسول اللہ کا بستر لپیٹ کر الگ رکھ دیا - ابوسفیان نے پوچھا کہ تو مجھ کو بستر سے دور رکھنا چاہتی ہے یا مجھ سے بستر کو؟ اُم حبیبہؓ نے جواب دیا کہ تو ابھی مشرک ہے اور تو اس قابل نہیں کہ رسول اللہ کے بستر پر بیٹھ سکے -

(۹) حضرت صفیہؓ - ان کا پہلا نکاح سلام بن مشکم سے اور دوسرا کنانہ بن ابی الحقیق سے ہوا تھا - کنانہ غزوۂ خیبر میں مارا گیا تھا اور صفیہؓ بطور اسیر آئی تھیں اور دحیہ کلبی کی درخواست پر ان کو دینے کا ارادہ فرمایا - اس پر لوگوں نے چہ میگوئیاں کیں کہ یہ ایک بڑے یہودی سردار حیی بن اخطب کی بیٹی ہیں جو بنو قریظہ اور بنو نضیر دونوں کا سردار تھا، لہٰذا اسے کسی بڑے سردار ہی کے پاس جانا چاہیئے اور حضور سے بڑا سردار کون ہو سکتا ہے - اس پر حضور نے صفیہ کو پہلے آزاد کر دیا - اس کے بعد ام المومنین ہونے کا شرف بخشا،

اس دو شوہروں کو دیکھنے والی عورت کو اگر حضور پہلے ہی لینا چاہتے تو دحیۂ کلبی کے حوالے کرنے کا ارادہ بھی نہ فرماتے - لیکن بات یہ تھی ایک اسیرہ جو ایک سردار کی بیٹی بھی ہے اور اس کا شوہر ابھی جنگ میں مارا بھی گیا ہے کے احترام کو باقی رکھتے ہوئے اُس کے ٹوٹے ہوئے دل کا اور کوئی سہارا اس کے سوا نہ تھا کہ وہ ام المؤمنین بننے کا ابدی شرف حاصل کریں - پھر دیکھئے حضورؐ نے انہیں پہلے آزاد فرما دیا - جس کے بعد وہ مختار تھیں کہ خواہ حضورؐ کے پیغام نکاح کو قبول کریں یا نہ کریں - اس کے بعد ان کا پیغام نکاح کو بخوشی قبول کر لینے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے - حضورؐ سے بہتر اور کوئی پناہ گاہ اُن کی نظروں میں نہ تھی -

(۱۰) حضرت میمونہؓ یہ عبداللہ بن عباس اور خالد بن ولید کی خالہ ہیں۔ اسماء بنت عمیس (جو یکے بعد دیگرے جعفر طیار، ابوبکر صدیق اور علی مرتضےٰ کی بیوی رہیں) ان کی اخیافی بہن ہیں۔ نیز حضرت حمزہ کی بیوی سلمٰی بنت عمیس اور ام المومنین زینب بنت خزیمہ کی بھی اخیافی بہن ہیں ــــ میمونہ کا پہلا نکاح حویطب بن عبدالعزیٰ سے اور دوسرا ابورہم بن عبدالعزیٰ سے ہوا۔ یہ دوسرے نکاح کے بعد جب بیوہ ہوگئیں تو حضرت عباس بن عبدالمطلب نے ان کی بیکسی کا ذکر فرمایا اور حضور نے ان سے نکاح فرما لیا۔

نتیجہ ان تمام نکاحوں پر ایک غائرانہ نظر ڈالیے تو بات صاف ہو جائے گی کہ:-

(۱) ان میں سے ایک کے سوا ساری عورتیں وہ ہیں جن کا ایک یا دو یا تین نکاح پہلے ہو چکے تھے۔

(۲) یہ نکاح اس لئے کئے گئے کہ ان عورتوں یا ان کے رشتے داروں کی قربانیاں فراموش نہیں کی جا سکتی تھیں۔

(۳) یا اس لئے کہ ان کا روحانی سہارا حضور سے بہتر اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا،

(۴) یا اس لئے کہ ان کی اور ان کی اولاد کی معاشی کفالت کا سامان کرنا تھا۔

(۵) یا اس لئے کہ ان کا خاندانی احترام باقی رکھنا مقصود تھا۔

دیگر مصالح لیکن بات یہیں نہیں ختم ہو جاتی۔ مصالح اور بھی ہیں جن میں ایک حصہ متاہل لوگوں کے لئے درس معاشرت کا ہے اور دوسرا حصہ قیمتی نتائج کا حامل ہے۔ پہلے ان شاندار نتائج کو دیکھئے جو ان نکاحوں کے بعد ظاہر ہوئے۔ ان میں چند خصوصیت سے قابل ذکر ہیں:-

(۱) توسیع دین ازدواج کے بعد اصہار یعنی سسرالی رشتے داروں سے حسن تعلقات و ہمدردی کا پیدا ہونا ایک قدرتی بات ہے اور اس سے بڑے بڑے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ حضور کے ان نکاحوں سے یہ فائدہ حاصل ہوا، کہ مختلف قبائل سے راہ و رسم پیدا ہوگئی اور ان کے قریب ہو جانے سے وہ تمام غلط فہمیاں دور ہوگئیں جو دشمنوں کے جھوٹے پروپیگنڈے سے یا کھنچے کھنچے رہنے سے پیدا ہوگئی تھیں اس طرح نظام حق کی اشاعت و توسیع کے لئے مختصر مدت میں زمین ہموار ہوگئی۔ حضور کی کوئی دو زوجہ بھی ایک خاندان کی نہ تھیں۔ حضرت ام حبیبہؓ بنت ابی سفیان بنو امیہ سے ہیں اور نسباً سب سے قریب۔ حضرت میمونہ بنت حارث بنو ہلال سے ہیں اور نسب میں سب سے زیادہ دور۔ حضرت خدیجہ بنت خویلد بنی عبدالعزیٰ سے ہیں، حضرت سودہ بنت زمعہ بنی عامر سے ہیں، حضرت عائشہ بنت ابی بکر بنی تیم سے ہیں، حضرت حفصہؓ بنت عمر بنی عدی سے ہیں۔ حضرت زینب بنت جحش بنی اسد سے ہیں۔ حضرت ام سلمہ بنت ابی امیہ بنی مخزوم سے ہیں، حضرت جویریہ بنت حارث بنی مصطلق سے ہیں، حضرت صفیہ بنت حیی خاندان ہارون سے ہیں اور حضرت زینب بنت خزیمہ بنی ہلال ہیں۔ عرب کی قبائلیت اور اس کے مؤثرات سے جو لوگ واقف ہیں ان کے لئے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ عرب کے مختلف قبائل اور ان کی شاخوں سے خوشگوار صہری تعلقات قائم ہونے کے بعد ملنے جلنے

کہ کس قدر مواقع پیدا ہوئے ہوں گے اور ان صہری تعلقات کی وجہ سے کم سے کم مدت میں نظام حق کی توسیع میں کتنی مدد ملی ہو گی۔

(۲) اصلاح و قیام امن اسی کا نتیجہ تھا کہ اُمّ المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ بنت ابی سفیان کے ازدواج ؁۶ھ کے بعد ابوسفیان کی مخالفت ڈھیل پڑ گئی اور کچھ دنوں کے بعد یہ اور ان کے دونوں فرزند معاویہ و یزید ایمان لے آئے۔ اُمّ المؤمنین حضرت جویریہؓ بنت حارث کے نکاح ؁۵ھ کے بعد حارث اور ان کا سارا خاندان مصطلق پیشۂ رہزنی سے تائب ہو کر حلقہ بگوش اسلام ہو گیا۔ ام المؤمنین حضرت صفیہ بنت حیی اخزنیہ کے ازدواج ؁۷ھ کے بعد یہود نے پھر کسی سازش میں حصہ نہ لیا۔ ام المؤمنین حضرت میمونہ بنت حارث کے نکاح ؁۷ھ کے بعد نجد کے سارے فتنے ختم ہو گئے۔ غرض جس قبیلے یا ملک کی عورت آئی وہاں کے فتنے سلامتی سے۔ وہاں کا افتراق اتحاد و اتفاق سے اور وہاں کی بدامنیاں امن سے بدل گئیں کون ہے جو ان خوشگوار نتائج امن و اصلاح کو دیکھتے ہوئے ان نکاحوں کی اہمیت سے انکار کر سکتا ہے؟

(۳) آدھی دنیا کی تعلیم ان ازواج مطہرات کے ذریعے جس کے سبب بڑے مقصد کی تکمیل ہوئی وہ نصف انسانی دنیا کی تعلیم ہے۔ قرآن نے اصولی طور پر عورتوں کے ضروری مسائل بتا دیئے ہیں لیکن بے شمار جزئیات ایسے ہیں جن کی تشریح حضور کو فرمانی پڑی۔ یہ تعلیم نساء کا یہی انداز بہتر ہو سکتا تھا اور ہوا کہ امہات مومنین نے حضور سے وہ مسائل معلوم کئے اور ان سے دوسری عورتوں نے حاصل کئے۔ نسائی مسائل کی بہت سی گتھیوں کو سلجھانے میں ازواج مطہرات کا غیر معمولی دخل ہے اور ان ہی سے ایسے بہتیرے مسائل مروی ہیں۔

نصف دین کی تکمیل اب ایک دشواری پر بھی نظر ڈالئے۔ ایک طرف حضور کی حیا کا یہ عالم ہے کہ روایتوں میں ہے کہ حضور کنواری پردہ نشین سے بھی زیادہ باحیا تھے۔ نیز حضور کا ارشاد ہے کہ الحیاء شعبۃ من الایمان (شرم و حیا ایمان کا ایک حصہ ہے) روایتوں میں ہے کہ نبوت سے بہت پہلے حضور ایک بار محض بے ستری کے خوف سے بے ہوش ہو کر گر پڑے تھے۔ یہ بھی روایت ہے کہ حیائے نبوی حرم سرا کے اندر بھی کبھی بے نقاب نہ ہوئی۔ کیا اس قدر غیر معمولی حیا کے ہوتے ہوئے حضور سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ برسر منبر حضور ان مسائل کو کھول کھول کر بیان فرماتے ہوں گے کہ جن کو پڑھاتے ہوئے آج بھی طلباء و مدرسین آنکھیں نیچی کر لیتے ہیں؟ یہ طہارت و نجاست کے مسائل ہیں، حیض و نفاس کے دقائق ہیں، آداب مواصلت کی پابندیاں ہیں، اشکست صوم و صلوٰۃ کی نزاکتیں ہیں۔ جن کا جاننا زن و مرد کے لئے ضروری ہے۔ ایک طرف ان مسائل کا علم ضروری اور دوسری طرف ان کے اظہار سے حیا مانع۔ اس پیچیدگی کا حل اس سے بہتر اور کیا ہو سکتا تھا کہ ازواج مطہرات کے ذریعے عورتوں کو اور ان عورتوں کے وسیلے سے مردوں کو مسائل ضروریہ کی تعلیم حاصل ہو۔ بلاشبہ حرم سرائے نبوت کے اندر بھی حضور کی حیا اسی طرح پردۂ حجاب میں رہتی تھی۔ لیکن بہرحال اپنی

بیویوں سے حیا مانع نہ مسائل کا اظہار مشکل نہ تھا۔ آدھے معمورۂ عالم اور نصف دنیا کی تعلیم اور نصف دین کی تکمیل کی اس سے بہتر کیا شکل ہو سکتی تھی؟ واقعات شاہد ہیں کہ عبداللہ بن عباس کی فقاہت، علی مرتضیٰ کی دقیقہ رسی، صدیق و فاروق کی عقدہ کشائی جن مسائل میں آکر الجھ جاتی تھی۔ وہاں ان کی گرہ کشائی کے لئے بعض ازواج النبی ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا۔ کیونکہ خلوت گاہ نبوت کا راز دار امہات مومنین کے سوا کوئی دوسرا نہ تھا۔ شمع نبوت کے پروانے جلوت کی زندگی سے واقف تھے اور امہات مومنین حقائق خلوت کی بھی رازدار تھیں۔ ہم تو یہاں تک دیکھتے ہیں کہ بعض امہات تفسیر و فقہ کے دقائق و حقائق بھی ان واقف کاران جلوت کو بتاتی ہیں ظاہر ہے کہ نصف دین کی تکمیل اور دنیا کی آدھی آبادی کی تعلیم کا یہ عظیم الشان کام ایک دو عورتوں سے نہیں چل سکتا تھا۔

صرف تعداد کو دیکھ کر جس کا جی چاہے شبہات پیدا کرے۔ لیکن اس کا یہ روشن وعیاں پہلو ایسا ہے جس کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کی جا سکتیں۔ کیا دنیا میں کوئی ایسا مصلح بھی گذرا ہے جس نے اپنی بیویوں کو مصلحات امت، مبلغات دین، معلمات مسائل اور مدرسات فقہ بنا کر پیش کیا ہو اور نصف دین کی تکمیل ان ہی کے ذریعے کرائی ہو؟

ذرا ان روایات کے اعداد و شمار کو دیکھئے جو ازواج مطہرات سے مروی ہیں، حضرت عائشہؓ سے دو ہزار دو سو دس ۲۲۱۰ روایات مروی ہیں۔ حضرت ام سلمہ سے تین سو اٹھتر ۳۷۸ حضرت میمونہؓ سے چھہتر ۷۶ حضرت ام حبیبہؓ سے پینسٹھ ۶۵ حضرت حفصہؓ سے ساٹھ ۶۰ حضرت صفیہؓ سے دس اور حضرت سودہ سے پانچ روایتیں مروی ہیں۔ یہ صرف وہ روایات ہیں جو ہم تک پہنچ سکی ہیں۔ نہ پہنچ سکنے والی روایات کے شمار کا اللہ کو علم ہے۔ پھر زینب بنت جحش کی مرویات اس فہرست میں موجود نہیں ہے حالانکہ ۵ھ میں ان کو شرف زوجیت حاصل ہوا اور ۲۰ھ تک زندہ رہیں۔ ابطال تبنیت سے متعلق جتنے مسائل ہیں جو بسلسلۂ واقعۂ زید بن حارثہ ظہور میں آئے ان سب کا تعلق ان ہی زینب بنت جحش سے ہے۔ قرآن میں اس واقعے کا صراحۃً ذکر ہے۔ پھر ان سے کسی روایت کا نہ ہونا مشکل سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ یقیناً دیگر امہات مومنین کی طرح ان سے بھی صحابہ وصحابیات نے بہت کچھ سیکھا ہوگا۔ بہرحال یہ فہرست صرف ان ہی روایات کی ہے جو ہم تک پہنچ سکی ہیں۔ ان کے علاوہ اور معلوم نہیں کتنی روایتیں ہوں گی جو ہم تک نہ پہنچ سکیں ام المومنین زینب بنت خزیمہ تو صرف تین ماہ زندہ رہیں اور حضرت خدیجہؓ روایات کے دور سے پہلے ہی رحلت فرما چکی تھیں اس لئے ان دو سے روایات کا نہ ہونا تو سمجھ میں آتا ہے لیکن زینب بنت جحش سے کسی روایت کا نہ ہونا قابل غور ہے۔

بہرکیف کہنا یہ ہے کہ ان روایات میں بے شمار نسائی مسائل بھی ہیں اور بلاشبہ شطر دنیا کی تعلیم اور نصف دین کی تکمیل کا بوجھ ان ہی امہات مومنین کی گردن پر تھا جس کا اٹھانا ایک دو کے بس کی بات نہ تھی۔

اب دوسری نوع کے مصالح پر غور کیجئے۔

حسن معاشرت کا درس حضور کی سیرت کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ آپ کی زندگی سراپا عمل ہے

محض وعظ ونصائح نہیں بلکہ حضور کی زندگی ہے ہر کہ ومہ، ہر شاہ وگدا، ہر اسود واحمر، ہر عربی وعجمی اور ہر جماعت یکساں طور پر اپنی زندگی کے لئے نمونۂ عمل حاصل کر سکتا ہے۔ معاشرے کے لئے سب سے پہلا سنگِ بنیاد ازدواجی زندگی ہے۔ جس مصلح میں تاہل اور ازدواجی زندگی کا نمونہ نہ ہو وہ کامل لیڈر نہیں بن سکتا۔ عیسائی اپنی اس کمزوری کو محسوس کرنے پر مجبور ہیں۔ کیونکہ سیدنا مسیح علیہ السلام کی زندگی میں ایک متاہل کے لئے کوئی عملی نمونہ موجود نہیں۔ نہ انہوں نے شادی بیاہ کیا نہ اپنا کوئی گھر بنایا۔ عیسائیوں کو اس خلا کو پُر کرنے اور اسی کمزوری کو چھپانے کی صرف یہی تدبیر نظر آئی کہ حضور کے تعددِ نکاح پر —— تمام مصالح کی طرف سے آنکھیں بند کر کے صرف تعدد پر —— اعتراضات کئے جائیں۔ ان سے پوچھئے کہ اگر نسل انسانی کا خاتمہ مقصود نہ ہو تو نمونہ کس کی زندگی ہے؟ بے زوج انسان کی یا متعدد ازواج رکھنے والے کی؟ پھر ان سے یہ بھی دریافت کیجئے کہ تم ان انبیاء کے متعلق کیا کہتے ہو جنہوں نے ایک سے زیادہ نکاح کئے؛ ذرا ملاحظہ ہو:

سیدنا ابراہیم کی تین بیویاں تھیں۔ ہاجرہ[1]۔ سارہ[2] اور قتورہ (پیدائش ۱۶، ۲۴؛ ۱۸، ۱۵، ۲۵؛ ۱)

سیدنا یعقوب کی چار بیویاں تھیں۔ لیاہ[1]۔ زلفہ[2]، راخل[3] اور بلہاہ[4] (پیدائش ۲۹: ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۲۹)

سیدنا موسیٰ کی بھی چار بیویاں تھیں۔ صفورہ[1]، حبشیہ[2]، قینی[3] اور بنت حباب[4] (خروج ۲: ۲۱، قاضیوں ۱: ۱۶؛ ۴: ۱۱)

ان چار کے علاوہ بھی حضرت موسیٰ کے متعلق "خداوند آن کے خدا" کا فرمان سنیئے:

جب تو اپنے دشمنوں سے جنگ کرنے کو نکلے اور خداوند تیرا خدا ان کو تیرے ہاتھ میں کر دے اور تو ان کو اسیر کر لائے ○ اور ان اسیروں میں کسی خوبصورت عورت کو دیکھ کر تو اس پر فریفتہ ہو جائے اور اس کو بیاہ لینا چاہے ○ تو تو اسے اپنے گھر لے آنا اور وہ اپنا سر منڈائے اور اپنے ناخن ترشوائے ○ اور اپنی اسیری کا لباس اتار کر تیرے گھر میں رہے اور ایک مہینے تک اپنے ماں باپ کے لئے ماتم کرے۔ اس کے بعد تو اس کے پاس جا کر اس کا شوہر ہونا اور وہ تیری بیوی بنے ○ (استثنا ۲۱: ۱۰ تا ۱۳)

سیدنا داؤد کی نو بیویوں کے نام تو سیموئیل[1] ۱۸: ۲۷ اور سیموئیل[2] ۳: ۲ تا ۵ اور ۱۱: ۲۶ وغیرہ میں ہیں ان کے علاوہ دس اور حرموں اور جوروؤں کا ذکر سموئیل[2] ۵: ۱۳ میں ہے۔

سیدنا سلیمان کے متعلق بھی کچھ سن لیجئے:

اس کے پاس سات سو شاہزادیاں اس کی بیویاں اور تین سو حرمیں تھیں (سلاطین[1] ۱۱: ۳)

دوسرے غیر مسلم اسی طرح بدھسٹوں سے دریافت کیجئے کہ ایک متاہل اور صاحب اہل وعیال انسان کے لئے مہاتما بدھ کی زندگی اسوہ ونمونہ بن سکتی ہے جن کو بال بچوں میں رہ کر تلاش حقیقت ناممکن

اور جنہوں نے آخر کار اپنی بیوی اور بچے پر ایک آخری حسرت بھری نگاہ ڈال کر جنگل کی راہ لی ؟

یوں ہی ہندو سے بھی سوال کیجیے کہ کیا بال بچوں والے انسان کے لئے رام چندر جی مہاراج کی زندگی نمونہ بن سکتی ہے جنہوں نے چودہ سال بن میں ساتھ دینے والی وفادار بیوی کو جدا کر دیا ؟ ان سے یہ بھی پوچھئے کہ وہ راجہ دسرتھ کے متعلق کیا کہتے ہیں جن کی تین بیویاں تھیں ؛ پٹ رانی کوشلیا۔ رانی ست مہری اور رانی کیکئی اور ان کا کیا خیال ہے سری کرشن جی کی بابت جن کی گوپیوں کی تعداد وہم و خیال سے بھی زیادہ بتائی جاتی ہے ؟

ہم امید کرتے ہیں کہ یہود ہوں یا عیسائی یا ہندو، اگر انہیں اپنے بزرگوں کے تعدد ازدواج پر کوئی اعتراض نہیں تو ایک ایسے پیغمبر کے احترام کو بھی قائم رکھیں گے جس کے ساتھ نکاحوں کے بے شمار انسانی مصالح وابستہ ہیں اور جس کے خوشگوار نتائج سے کوئی انصاف پسند آنکھیں بند نہیں کر سکتا۔ ان کی تشریح کچھ اوپر گذر چکی ہے اور باقی کا ذکر آگے آتا ہے۔

حسن معاشرت کا سبق اوپر ہم نے ذکر کیا ہے کہ حضور کی زندگی جہاں ہر شعبہ حیات کے لئے زندہ نمونہ ہے وہاں ازدواجی زندگی رکھنے والوں کے لئے بھی حسن معاشرت کا اعلےٰ اسوہ ہے اور چونکہ تاہل کی زندگی ہی معاشرے کا پہلا سنگ بنیاد ہے اس لئے کوئی ایسا شخص دنیا کا کامل لیڈر نہیں ہو سکتا جس کی زندگی اس خاص شعبۂ حیات میں بھی اعلیٰ نمونہ نہ رکھتی ہو۔ حضور کا اسی سلسلے میں ایک دوسرا کمال دیکھئے کہ کن کن جہتوں سے حضور کی زندگی تمام انسانوں کے لئے واحد نمونہ ہے ایک عفاف پیشہ مجرد انسان کے لئے حضور کی زندگی نمونہ ہے کہ عرب جیسے بے لگام ملک میں پچیس سال تک کمال عفت و عصمت کی زندگی گزارتے ہیں پھر اپنی اصل ازدواجی زندگی ایک بیوہ صاحب اولاد اور اپنے سے پندرہ سال بڑی عورت (خدیجہ رضؓ) کے ساتھ پچاس کی عمر تک گذارتے ہیں اور اس دوران میں اعلےٰ سے اعلےٰ پیشکش کے باوجود کسی دوسری عورت کی طرف رخ بھی نہیں فرماتے۔ اس ایک رفیقۂ زندگی کے ساتھ حسن سلوک اور حسن معاشرت کا اندازہ اس سے کر لیجئے کہ ساری عمر میں کبھی کوئی تلخی نہیں پیدا ہوئی۔ بیوی نہ فقط قربان ہوتی رہی بلکہ حیرت یہ ہے کہ اس فلک نیلگوں کی چھت کے نیچے اور اس زمین کی پشت پر سب سے پہلے جو ہستی حضور کی نبوت پر ایمان لاتی ہے وہ یہی خدیجہ ہے۔ بیوی اپنے شوہر کے تمام رازہائے درون پردہ سے واقف ہوتی ہے۔ اس کی نگاہوں سے شوہر کا کوئی عیب و ہنر پوشیدہ نہیں ہوتا۔ نبوت تو بڑی چیز ہے وہ تو معمولی ولایت کی بھی کبھی قائل نہیں ہوتی۔ کردار یا معاشرت کی معمولی سے معمولی کمزوری بھی ہو تو کسی دعوے کے جواب میں عورت دھجیاں بکھیر کر رکھ دے لیکن ذرا نگاہ غور سے دیکھئے خدیجہ دو شوہروں کو پہلے بھی دیکھ چکی ہیں اور اب پندرہ سال مسلسل حضور کی ایک ایک ادا کا تجربہ کر چکی ہیں۔ زندگی کے ایک ایک گوشے میں حضور کو پرکھ چکی ہیں۔ کتنا بلند کردار رکھنے والا اور کیسے عدیم النظیر حسن معاشرت کا مالک ہوگا۔ وہ انسان جس کے متعلق خدیجہ صرف انسانیت کی قائل نہیں ہوتی بلکہ نبوت پر ایمان لے آتی ہے اور اپنی عمر کے بقیہ دس سال اس طرح ساتھ دیتی ہے کہ جان و مال سب کچھ قربان کر دیتی ہے۔ ہر امتحان میں کھری اترتی

ہر خطرے کا مقابلہ کرتی ہے اور ایمان میں ایک لمحے کے لئے بھی کبھی تنزلزل نہیں آیا کیا یہ حسنِ معاشرت انسان کا آخری کمال نہیں؟ اور کیا ازدواجی زندگی کے لئے یہ سب سے اعلےٰ نمونہ نہیں؟

پھر اس کے بعد دوسرا نمونہ یہ ہے کہ پیغمبر اس اصلی رفیقۂ زندگی کی رحلت کے بعد نکاح کرتا ہے تو بالکل اپنی ہم پچاس سال کی سودہؓ سے ۔ کیا یہ بجائے خود عفاف کا اعلیٰ نمونہ نہیں ۔ اس رفیقۂ زندگی کو اپنے شوہر پر کتنا زبردست اعتماد تھا کہ اس نے اپنے دل سے سوت پن کی تمام آلائشوں کو باہر نکال کر اپنی باری ایک دوسری بیوی کو بخش دی کیا یہ اعتماد حسنِ معاشرت کے بغیر ہی حاصل ہو گیا؟

آگے چلنے سے پہلے اپنی زندگی کا جائزہ لیجئے ۔ اپنی پسند سے ایک بیوی لانے والوں کا بھی یہ حال ہے کہ عمر میں کوئی ہفتہ باہمی نوک جھونک سے خالی نہیں جاتا اور اگر خدانخواستہ ایک سے زیادہ رفیقۂ زندگی ہو تو ایک کے ہاتھ میں سر کے بال اور دوسری کے ہاتھ میں ڈاڑھی کے بال ہوتے ہیں ۔ لیکن اس انسان کی عظمت، محبوبیت، کردار بلند اور حسنِ معاشرت کا اندازہ کیجئے جس کے پاس پچپن سال کی عمر کے بعد نو ایسی بیویاں یکجا ہو جاتی ہیں جو مختلف عمر کی ہیں مختلف قبائل کی ہیں مختلف تمدن کی ہیں مختلف مزاج کی ہیں اور گھروں میں فقر و فاقہ ایک مسلسل مشغلہ ہے لیکن ساری زندگی میں باہمی تلخی کی کوئی نظیر نہیں ملتی ۔ صرف ایک ہی لطیف سی جھلک نظر آتی ہے جس کے بعد ایلا[1] کا مسئلہ رحمتِ الٰہی بن کر نازل ہوا ورنہ اس سے پہلے ایلا اور طلاق ایک ہی چیز متصور ہوتی تھی ۔

پھر یہ بھی دیکھئے کہ ان ازواجِ مطہرات میں کس کس نوع کی بیویاں ہیں ۔ ان میں عائشہؓ جیسی کنواری بھی ہے ۔ ان میں سودہؓ حفصہ، ام سلمہ، جویریہ اور ام حبیبہ جیسی ایک ایک شوہر کی بیوائیں بھی ہیں ۔ ان میں خدیجہ، صفیہ اور میمونہ جیسی دو دو شوہروں کی بیوائیں بھی ہیں، ان ہی میں زینب بنتِ خزیمہ جیسی تین تین شوہر کی بیوہ بھی ہے اور ان ہی میں زینب بنت جحش جیسی مطلقہ بھی ہے ۔ پھر ان کے قبائل، ان کے تمدن، ان کے مزاج اور ان کی عمریں متفاوت اور مختلف ہیں کسی کو شاہانہ اخراجات نہیں ملتے بلکہ بعض اوقات کئی کئی مہینے کھجور اور پانی پر گذارا ہوتا ہے ۔ اس کے باوجود حسنِ معاشرت نے کیسا زبردست اعتماد پیدا کر دیا تھا کہ جب کثرتِ غنائم کو دیکھ کر امہات مومنین نے مزید گذارے کا مطالبہ کیا تو ایک باہمی مسئلہ تخییر[2] نازل ہونے کے بعد سب نے اپنے مطالبے واپس لے لئے ۔ کیا یہ انسانیت کا معمولی کمال ہے؟ اور کیا کسی بڑے سے بڑے انسان کی زندگی میں حسنِ معاشرت کے ایسے نمونے مل سکتے ہیں کہ ہر نوع کی عورت ایک ساتھ ہونے کے باوجود اس کا

---

[1] اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھالے تو اسے ایلا کہتے ہیں ۔ عرب میں یہ طلاق تصور کی جاتی تھی ۔ حضور سے ازواجِ مطہرات نے ایک بار اضافہ اخراجات کا مطالبہ کیا تو حضورؐ کو ناگوار گذرا اور ایک ماہ تک کسی کے پاس نہ گئے ۔ ایک ماہ کے بعد حکم نازل ہوا کہ ایلا کرنے والے اگر چار ماہ گذرنے سے پہلے اپنی قسم توڑ کر کفارۂ قسم ادا کر دیں تو طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اسی طرح چار ماہ گذر جائیں تو طلاق بائن ہو کر زوجین میں تفریق ہو جائے گی ۔ [2] جب ازواج مطہرات نے اضافۂ اخراجات کا مطالبہ کیا تو کچھ دنوں کے بعد آیاتِ تخییر نازل ہوئیں جن کی غرض یہ تھی کہ اگر تم دنیا

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۹ پر

حسین معاشرت سارے عالم کے لئے نمونہ بن سکے؟ یہ حقیقت آخر کیوں نگاہوں سے اوجھل ہو جاتی ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ دُنیا کا صرف یہی انسان کامل ہے جو یہ اعلان کر سکے کہ خیرکم خیرکم لاھلہ وانا خیرکم لاھلی (یعنی تم میں بہترین انسان وہ ہے جو اپنے اہل وعیال کے لئے سب سے بہتر ہو اور میں اس لحاظ سے تم سب میں بہتر ہوں)۔ ہم نے بڑے بڑے مصلحین کو دیکھا جو ایک رفیقۂ زندگی سے بھی نہ نباہ سکے نہ اسے اپنا ہم نوا نہ بنا سکے۔ بعض تو ساری عمر بیوی سے مقدمہ بازی کرتے رہے۔ پس کیا نو مختلف ازواج سے ایسا غیر معمولی نباہ اس انسان کا آخری کمال نہیں اور کیا کسی ایک نوع کی رفیقۂ زندگی رکھنے والے کے لئے حضور کی زندگی ایک بہترین نمونہ نہیں؟ پھر وہ بھی ایسی حالت میں کہ حضور کو تنہا یہی ایک کام نہیں کرنا تھا بلکہ ایک طرف ساری اُمت کی اصلاح کا کمر کو توڑنے والا بوجھ بھی ہے اور ساری ساری رات خدا کی بندگی کا فرض بھی ادا کرتا ہے۔

خانگی زندگی کی سچی شہادت

یہ نکتہ کبھی فراموش نہ ہونا چاہیئے کہ حقیقی مصلح وہی ہے جس کے ظاہری اور باطنی دونوں کردار آئینے کی طرح عیاں ہوں۔ ہمارے موجودہ دورِ قیادت میں پبلک لائف اور پرائیویٹ لائف کے دو حصوں میں زندگی کو تقسیم کر دیا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ پبلک اسٹیج پر اپنی زندگی کا کوئی خوشگوار پہلو پیش کر دینا مصلح کے لئے مشکل نہیں۔ مکمل قیادت کا صحیح پتہ اس وقت چلتا ہے جب اُسکی اندرونی زندگی بھی آئینے کی طرح سامنے آجائے۔ یوں تو حضور کی خانگی زندگی کی شہادت کے لئے تنہا خدیجہ ہی کافی ہو سکتی تھیں لیکن اس تنہا شہادت پر بیسیوں شبہے وارد ہو سکتے تھے مگر ان نو شاہدات عادلات میں سے کس کس کی گواہی پر شبہے کئے جا سکتے ہیں؟

اسلام نے کسی بات کے ثبوت کے لئے گواہوں کی جوڑی سے بڑی تعداد رکھی ہے وہ چار مردوں —— دوسرے لفظوں میں آٹھ عورتوں —— کی گواہی ہے۔ لیکن جن امورِ شنیعہ کے ثبوت کے لئے گواہوں کی یہ تعداد مقرر کی گئی ان سے حضور کی پاک ترین اخلاقی زندگی اس درجے بعید ہے کہ تعداد کی برابری بھی سوئے ادب ہے اس لئے آٹھ عورتوں کی بجائے نو عورتوں کی شہادت تاریخ کی آنکھوں کے سامنے ہے۔ تاریخ ان نو شاہدات عادلات سے دریافت کرے کہ حضور کی پرائیویٹ اور خلوتی زندگی کیا تھی۔ خلوتی زندگی کا پتہ نہ بیٹی دے سکتی ہے نہ فرزند نہ خادم وخادمہ، نہ دوست نہ دشمن۔ نہ داماد نہ بہو، نہ معتقد نہ شاگرد۔ یہاں سچی اور کھری گواہی بیوی ہی دے سکتی ہے۔ کیونکہ خلوت کی زندگی کی صحیح راز دار یہی ہوتی ہے یہ بتا سکتی ہے کہ اس کا شوہر کیا کیرکٹر رکھتا ہے؟ اہل و عیال سے اس کا سلوک کیسا ہے؟ اس کی راتیں کس طرح گذرتی ہیں؟ اسے اپنے مقصد کے ساتھ کتنی لگن ہے؟ اس کی زندگی کا کیا نقشہ ہے؟ اپنوں اور پرایوں کے ساتھ اس کے انسانی تعلقات کیسے ہیں؟ اور خود خدا کے ساتھ

بقیہ حاشیہ از صفحہ { چاہتی ہو تو تمہیں بہت کچھ دے کر الگ کر دیا جائے اور اگر رضائے الٰہی چاہتی ہو تو تنگی زندگی پہ قناعت کرو۔ ان سب نے دُنیا کے مطالبات سے دست برداری دے کر۔ اللہ، رسول اور آخرت کو پسند کیا۔

اسے کیا وابستگی ہے؟ — ان تمام سوالات کا جواب اگر فرشاہات معاملات یکزبان ہو کر دیں اور وہ بھی جن سے ازدواجی زندگی کا کوئی راز چھپا ہوا نہ ہو، تو دنیا کی کونسی عدالت ایسے رد کر سکتی ہے؟ - کثیر الازواج مصلحین تو دنیا میں عام بھی بہت سے گزرے ہیں لیکن کسی ایسے مصلح کا نام لیجئے جس کی اتنی بیویاں اس کے پرائیویٹ کیریکٹر کی ایسی ہی گواہ ہوں، جن کے نکاح سے ہزار انسانی مصالح وابستہ ہوں اور جو معلماتِ امت بنا کر پیش کی گئی ہوں —

ان تمام تصریحات مذکورہ بالا کے بعد یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ حضورؐ کے تعدد ازواج کا مقصد کچھ قربانیوں کی قدردانی و حوصلہ افزائی تھی یا بیواؤں اور یتیموں کی خبر گیری یا خاندانی احترام کی بقا اور اس کے ساتھ ہی حسن معاشرت کا عملی درس دینا، صنفِ ضعیف کے درجے کو بلند کرنا - انہیں معلماتِ امت بنانا، معاشرے کی اصلاح کرنا - صہری تعلقات کے ذریعے دین کی توسیع کرنا اور امن و امان قائم کرنا وغیرہ - ان انسانی مصالح کے بغیر ہی مطلق تعدد ازدواج کو سنت قرار دینا درست نہیں - سنت صرف تعدد ازواج ہی نہیں حضور کی پوری زندگی ہے - حضور کی دوسری "کڑوی" سنتوں سے اعراض برت کر صرف "میٹھی" سنتوں کو اختیار کرنا معاشرے کو جتنا فائدہ پہنچا سکتا ہے اس سے زیادہ مفاسد پیدا کرتا ہے۔ تعدد ازواج پر سیر حاصل بحث ہم "ازدواجی زندگی کے لئے اہم قانونی تجاویز" میں کر چکے ہیں، اسے دیکھ لینا مفید ہوگا - حال ہی میں یہ کتابچہ ہمارے ادارے سے شائع ہوا ہے اور اس میں بہت سے اہم مباحث ہیں -

حقیقت یہ ہے کہ حضور کی اصلی اور آئیڈیل ازدواجی زندگی وہی ہے جو حضرت خدیجہؓ کے ساتھ بسر ہوئی - اس کے علاوہ ساری مناکحتیں ایک ہنگامی اور ناگزیر قومی و ملی مصالح کے تحت ہوئی تھیں اور ایسے وقت میں ہوئی تھیں جبکہ حضورؐ اس کی بشری ضرورت نہ رکھتے تھے - غالباً یہی وجہ ہے کہ بجز خدیجۃ الکبریٰ کے اور کسی ام المؤمنین سے حضور کی کوئی اولاد نہ ہوئی -

ہمیں بعض لوگوں کا یہ انداز دیکھ کر تعجب ہوا کہ وہ تعدد ازواج النبی کی تاریخی حقیقت کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں - ان کا کہنا یہ ہے کہ قرآن چونکہ چار سے زیادہ کی اجازت نہیں دیتا اور حضور قرآن کے خلاف نہیں جا سکتے تھے اس لئے یہ قصہ ہی غلط ہے کہ حضور کی نو بیویاں تھیں - ہم نہیں سمجھ سکتے کہ تاریخی حقائق کو اس طرح جھٹلانے سے قرآن کی کیا خدمت ہو سکتی ہے - واقعہ صرف اتنا ہی ہے کہ قرآن کا رجحان توحیدِ زوج ہی کی طرف ہے کیونکہ وہ عدل بین النساء کو ضروری قرار دینے کے ساتھ اس عدل کو انسانی طاقت سے باہر بھی بتاتا ہے - لیکن اس کے باوجود اس میں ایسی لچک بھی رکھی ہے کہ ملت کی ہنگامی ضرورتوں کے وقت تعدد ازواج مستحب بلکہ ضروری بھی ہو جاتا ہے - ان ہی ضرورتوں کے تحت حضورؐ نے نو ازواج ایک ساتھ رکھیں اور چونکہ قرآن نے ان کو الگ کرنے کی صریح ممانعت کر دی تھی - اس لئے حضور کا ان سب کو زوجیت میں باقی رکھنا بھی ناگزیر تھا - ان مادرانِ امت کو فرزندانِ امت کے حوالے نہیں کیا جا سکتا تھا ●

مولانا عبدالمجید سالک

سلاطینِ ہند کی حیثیت

خلافت سے وابستگی ہندوستان پر سب سے پہلا حملہ محمد بن قاسم نے کیا جو دمشق کے اموی خلیفہ کی طرف سے اس پر مامور کیا گیا تھا۔ فتح سندھ کے بعد اس علاقے پر جو حکومت قائم ہوئی وہ خلیفۃ المسلمین کی حکومت تھی۔ سندھ کے گورنر دربار خلافت ہی کی طرف سے مامور ہو کر آتے تھے اور اسی کے سامنے جواب دہ تھے۔

پانسو سال بعد جب سلطان محمود غزنوی نے پنجاب کا رُخ کیا تو بنو اُمیّہ کی خلافت مدتوں سے ختم ہو چکی تھی اور خلافت آل عباس کا مرکز بغداد تھا۔ خلیفہ وقت نے محمود کی اسلامی حمیت و شجاعت سے متاثر ہو کر اُسے خلعت اور خطاب سے سرفراز کیا۔ اگرچہ اس وقت تک مرکز خلافت کمزور ہو چکا تھا اور اس کے مختلف صوبوں کے حکمران عملاً خود مختار تھے لیکن خلیفہ کی شرعی حیثیت تمام سُنّی مسلمانوں کے نزدیک مُسلّم تھی۔ اور خود مختار سلطان بھی رسماً خلیفہ کے حضور اظہار اطاعت کو ضروری سمجھتے تھے۔ محمود غزنوی نے بھی اپنے لئے سلطان کا لقب تجویز کیا۔ لیکن خلیفہ کی بیعت و اطاعت کے اظہار میں کبھی کوتاہی نہ کی۔ اس زمانے کے اکابر علم کی رائے یہ تھی کہ جو علاقے مرکز خلافت سے دور واقع ہوں اور ان پر آسانی سے حکومت نہ کی جا سکے ان کے حکمران خلیفۂ اسلام کے نائب ہو گئے ہیں[1] یہاں تک کہ پندرھویں صدی کے وسط میں بھی خلیل بن شاہین الظاہری نے یہی لکھا کہ مشرق و مغرب میں کوئی حکمران "سلطان" کا لقب اختیار نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ اس کے اور خلیفہ اسلام کے درمیان قرار داد اطاعت نہ ہو جائے[2]۔ چنانچہ جب سلطان محمود غزنوی نے پنجاب کا الحاق اپنی سلطنت سے کرایا۔ تو چونکہ وہ قانونی طور پر نائب خلیفہ تھا۔ اس لئے پنجاب خلافتِ اسلامیہ کا ایک حصّہ قرار پایا۔ محمود کے جانشین بھی برابر خلیفۂ عباسی کی خدمت میں اظہار اطاعت کرتے رہے۔ پھر جب محمد غوری نے پنجاب کو فتح کیا تو غیاث الدین اور محمد غوری کے سکّوں پر برابر خلیفہ کا نام کندہ ہوتا تھا۔ غیاث الدین کو خلیفہ المستضی بامراللہ اور الناصر لدین اللہ کی طرف سے بارہا خلعت عطا ہوئے اور اس کو "ناصر امیر المومنین" لکھا گیا[3]۔

جب دہلی میں قطب الدین ایبک حکمران ہوا تو اس کو محمد غوری کے بھتیجے غیاث الدین محمود سے سند حکومت

---

[1] آرنلڈ کی خلافت صفحہ ۳، ۷م ۷۔ [2] چہار مقالہ نظامی عروضی [3] عالم ورد خلافت از آرنلڈ صفحہ ۱۰۱-۱۰۲ [4] منہاج سراج صفحہ ۷۴، ۱۲۸

ملی لیکن سمجھا یہی گیا۔ کہ وہ خلیفہ اسلام کا مطیع و منقاد ہے۔ ملتان میں قرامطہ کے استیصال کی وجہ سے (جو حقیقت میں خلافت اسلامی کے دشمن تھے) محمد غوری اور قطب الدین ایبک خلافت کے منظور نظر ہو چکے تھے، دہلی کا پہلا سلطان جس نے باضابطہ خلیفہ اسلام سے خلعت تسلیم پایا شمس الدین التمش تھا جس کے سکوں پر پہلے دن ہی سے خلیفہ الناصر الدین اللہ کا نام کندہ تھا۔ ۶۲۶ھ ہجری میں خلیفہ ابوجعفر منصور المستنصر باللہ کے وکلا دہلی پہنچے۔ اور سلطان ان کے وزراء بلکہ غلاموں تک کے لئے خلعت لائے۔ اس موقع پر بہت خوشیاں منائی گئیں۔ شہر آراستہ کیا گیا اور وکلاء کی بے حد آؤ بھگت کی گئی[۱]۔ علاء الدین مسعود شاہ نے ۶۴۱ھ میں آخری عباسی خلیفہ مستعصم کا نام اپنے سکے پر کندہ کر دیا۔

جب ۶۵۶ھ ہجری میں ہلاکو خان نے مستعصم اور اس کی خلافت رختم کر دیا۔ اور قلمرو خلافت کے اکثر حصے منگولوں کے قبضہ میں چلے گئے تو بڑی مشکل پیش آئی لیکن سلاطین دہلی نے مستعصم کی وفات کے بعد بھی اسی کے نام کا سکہ و خطبہ جاری رکھا۔ حالانکہ یہ حادثہ سب کو معلوم ہو چکا تھا اور "طبقات ناصری" میں جو سلطان ناصر الدین محمود کے زمانے میں لکھی گئی تھی۔ زوال خلافت بغداد کی پوری کیفیت درج ہے[۲]۔ مستعصم کا نام اس کی وفات سے چالیس سال بعد تک دہلی کے سکوں پر موجود رہا۔ یہاں تک کہ جلال الدین فیروز خلجی کے انتقال کے بعد رکن الدین ابراہیم نے اس کو محو کر کے اپنے آپ کو "ناصر امیر المومنین" لکھا۔ علاء الدین خلجی نے اس لقب پر "یمین الخلافہ" کا اضافہ کر دیا۔ یعنی اگرچہ خلیفہ باقی نہ رہا تھا۔ لیکن یہ سلاطین بدستور مددگار خلافت کہلاتے رہے۔ جلال الدین خلجی کے زمانے میں ایک سازش ہوئی کہ اب چونکہ خلافت عباسیہ باقی نہیں رہی۔ اس لئے ایک بزرگ سیدی مولٰی کو خلیفہ بنالیا جائے۔ لیکن جلال الدین نے اس سازش کو سختی سے دبا دیا۔ اور سازشیوں اور ان کے نامزد خلیفہ کو قتل کر دیا[۳]۔ بعض لوگوں نے علاء الدین خلجی کو خلیفہ بننے کی ترغیب بھی دی، لیکن وہ نہ مانا۔

لیکن اس کے بیٹے قطب الدین مبارک شاہ نے اپنے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ اور یہ لقب اختیار کیا "الامام الہمام خلیفہ رب الکونین السلطان ابن السلطان الواثق باللہ امیر المومنین قطب الدنیا والدین ابو المظفر مبارک شاہ" لیکن اس کے بعد ناصر الدین خسرو اور پھر غیاث الدین تغلق نے وہی پرانا لقب ناصر امیر المومنین ہی کافی سمجھا، اس زمانے میں امرا و علما عام طور پر خلیفہ اور خلافت کے مسئلے پر بحث کیا کرتے تھے اور دو گروہ غالب رہتا تھا۔ جو حقیقت پسند تھا۔ اور یہ رائے دیتا تھا کہ جب خلیفہ اور خلافت باقی ہی نہیں اور کوئی امیر المومنین موجود ہی نہیں تو اس کا ناصر بننا کیا معنی؟ محمد تغلق اس رائے کا قائل تھا لیکن کوئی نئی راہ اختیار کرنے میں تامل کر رہا تھا۔ اتنے میں معلوم ہوا کہ عباسی خلافت مصر میں منتقل ہو گئی ہے اور وہاں مستکفی باللہ امیر المومنین تسلیم کیا جا چکا ہے۔ چنانچہ اس

---

[۱] منہاج سراج صفحہ ۱۷۴ [۲] منہاج سراج صفحہ ۴۲۰-۴۲۳ [۳] ضیاء الدین برنی صفحہ ۲۰۸-۲۱۲

نے اس نئے خلیفہ کے حضور میں اظہار اطاعت کیا ۔ کچھ مدت بعد مصر سے خلیفہ الحاکم ثانی کی طرف سے حاجی سعید صرصری علم، سند حکومت اور خلعت لے کر پہنچ گیا جس کا بڑی شان سے استقبال کیا گیا ۔ شہر آراستہ ہوا اور بے شمار روپیہ خیرات کیا گیا۔ محمد تغلق کو تین دفعہ خلعت اور علم پہنچے ۔ اس نے ہر دفعہ نہایت عجز و انکسار سے خلیفہ کی بخشش کو قبول کیا ۔ اور جواب میں بیش بہا تحائف بھیجے ۔ دربار کے شاعر بدر چاچ نے قصیدے لکھے ۔ جن میں محمد تغلق کو آسمان پر چڑھانے کے بجائے خلیفہ کی تعریفیں کیں ۔ مثلاً[1]

امام حق کہ شد اورا محمد تغلق بدل غلام و بہ تن چاکر و بجاں مولا

فیروز شاہ کو بھی خلیفہ کی طرف سے خلعت اور علم وصول ہوئے اور اس نے انتہائی عجز سے ان کو قبول کیا[2] اس کے سکوں پر المستکفی باللہ کے لڑکوں یعنی ابوالعباس احمد اور ابوالفتح المعتضد باللہ کے نام کندہ ہیں ۔ اسی سلطان کے زمانے میں دکن کی بہمنی حکومت کو بھی قاہرہ سے شرف قبول حاصل ہوا ۔

خاندان سادات کا سلطان خضر خان تیمور کے ماتحت تھا اور اپنے آپ کو تاجدار نہ کہتا تھا پھر شاہ رخ نے اس کو اجازت دے دی کہ خطبہ میں اپنا نام شامل کرلے ۔ خضر خان کے بیٹے مبارک شاہ اور اس کے جانشینوں نے صرف نائب امیرالمومنین کہلانے پر اکتفا کیا ۔ یہی کیفیت لودھیوں کے زمانے میں جاری رہی ۔ ۱۵۱۷ء میں ترکان آل عثمان نے خلافت عباسی کے نام نہاد وجود کو بھی ختم کر دیا ۔ اور سلطان ترکی خلیفہ بن گیا ۔ لیکن خاندان تیموری نے ترکان آل عثمان کی خلافت کو کبھی قبول نہیں کیا ۔

مغلوں سے قبل دہلی کے حکمران سلاطین کہلاتے تھے ۔ لیکن بابر نے "بادشاہ" کا لقب اختیار کیا ۔ گویا مغل بادشاہوں کے زمانے میں یہ تصور ختم ہوگیا کہ ہندوستان کی سلطنت اسلامی سیاسی اعتبار سے ایک ناقابل تقسیم دنیائے اسلام کا جزو ہے ہمایوں کے فرار کے بعد سوریوں نے نام نہاد خلیفہ کا ذکر اپنے سکوں پر کیا لیکن مغلوں نے سکہ و خطبہ میں اپنے سوا اور کسی امام یا خلیفہ یا سلطان کا نام لینا روا نہیں رکھا ۔

اس میں شک نہیں کہ خلافت اسلامی کے مرکز اور خلیفہ اسلام کی ذات سے سلاطین کی یہ وابستگی محض شرعی و ذاتی حیثیت رکھتی تھی ۔ نہ خلافت ہی اس قدر قوی رہ گئی تھی ۔ کہ وہ ان عقیدت مند سلاطین کے کاروبار حکومت میں خسروانہ مداخلت کرسکتی نہ یہ سلاطین ہی اس امر کو روا رکھ سکتے تھے ۔ ہمارے خیال میں صرف بعض سلاطین ہی ایسے ہوں گے جو ذاتی حسن عقیدت کی وجہ سے "جانشین پیغمبر خدا صلعم" سے اظہار اطاعت کرتے ہوں ۔ ورنہ اکثر تو محض علما اور عامۃ المسلمین میں اپنی ہردلعزیزی کو برقرار رکھنے اور اپنی حکومت کو اسلامی شکل میں پیش کرنے کی غرض سے یہ تدبیر اختیار کرتے تھے ۔ مثلاً علاءالدین خلجی اور محمد تغلق کی آزاد خیالی اور بعض علمائے سے ان کے اختلافات اس حقیقت کے مظہر ہیں کہ وہ دینی حلقوں کے

---

[1] قصائد بدر چاچ صفحہ ۹۲ [2] ایضاً صفحہ ۲۷۵، ۲۷۴

غیر محدود اقتدار کے روادار نہ تھے۔ لیکن لامحالہ انہیں بھی خلافت سے اظہار عقیدت کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ عوام ان سے برگشتہ نہ ہوجائیں۔ بہرحال مندرجہ بالا تفصیل سے یہ تو ثابت ہے کہ اتحاد عالم اسلام کا جذبہ مسلمانوں میں ہمیشہ نہایت قوی رہا ہے اور وہ کسی نہ کسی شکل میں تمام خلافت کے ضرور قائل رہے ہیں۔ خواہ اس خلافت کو دنیوی طاقت حاصل ہو یا نہ ہو۔

سلاطین اور شریعت اسلامی

خلافت سے اس نام نہاد وابستگی کے سوا اور کوئی ثبوت اس امر کا موجود نہیں کہ دہلی کے سلاطین اور بادشاہ کاملاً خود مختار نہ تھے۔ بلاشبہ قانون ملکی کی اساس شریعت اسلامی پر تھی۔ اور کوئی حکمران شریعت کو پس پشت ڈال کر مقبول عام نہ رہ سکتا تھا۔ تاریخ میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ بعض حکمرانوں نے بعض حالات میں شریعت کی خلاف ورزی کی۔ لیکن ایسی مثالیں بے شمار ہیں کہ وہ احکام شریعت کے آگے جھک گئے۔ محمد تغلق بعض آدمیوں کو قتل کرنا چاہتا تھا، علماء و فقہا نے احکام شرع کے ماتحت اس کی مخالفت کی۔ لیکن جب اس کے دلائل و براہین تمنے تو منطقی اعتبار سے قائل ہوگئے اور انہیں فتوے دینا پڑا[1] یعنی محمد تغلق نے عاملان شریعت سے فتوے لئے بغیر اپنے حکم پر عمل نہیں ہونے دیا۔ سلطان علاء الدین خلجی نہایت اکھڑ قسم کا حکمران تھا۔ لیکن قاضی مغیث سے اس کا جو معاملہ ہوا اس کو تمام مورخین نے اہمیت دی ہے۔ جب سلطان نے رشوت خوار افسروں اور اہلکاروں کو وحشیانہ سزائیں دیں تو قاضی مغیث نے علی الاعلان کہہ دیا کہ یہ سزائیں شریعت حقہ کے خلاف ہیں۔ پھر سلطان نے پوچھا کہ میں نے شہزادگی کے زمانے میں دیوگڑھی (دکن) کی فتح کے موقع پر جو مال غنیمت حاصل کیا آیا وہ میری ملکیت ہے یا بیت المال کی۔ قاضی نے جواب دیا۔ چونکہ مال غنیمت عساکر اسلامی کی مدد سے حاصل ہوا تھا۔ اس لئے وہ بیت المال کا ہے۔ اس کے بعد سلطان نے سوال کیا کہ بیت المال میں سلطان اور اس کے بچوں کا کیا حصہ ہے۔ اس کا جواب قاضی مغیث نے شریعت اسلامی کے مطابق تفصیل سے دیا۔ جس پر سلطان غیظ و غضب سے آگ بگولا ہو گیا۔ لیکن قاضی نے کہا کہ میں اظہار حق سے باز نہیں رہ سکتا۔ آپ مجھے قید میں ڈال دیجئے۔ یا قتل کر دیجئے۔ میں تو قرآن و حدیث کے سوا اور کسی مصلحت کی بنا پر فتوے نہیں دے سکتا۔ سب کو یقین تھا کہ قاضی مغیث کے قتل کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن جب دوسرے دن قاضی مغیث اپنے گھر والوں کو آخری الوداع کہہ کر دربار میں حاضر ہوا تو سلطان نے مرحمت خسروانہ سے کام لے کر قاضی کو خلعت اور انعام عطا کیا۔ چونکہ اصل جھگڑا سزاؤں کی شدت پر ہوا تھا۔ اس لئے سلطان نے قاضی سے کہا کہ "میں مسلمان ہوں اور مسلمان کے گھر پیدا ہوا ہوں۔ میں بغاوت کے سدباب کے لئے جس میں ہزاروں جانیں تلف ہو جاتی ہیں۔ ایسے احکام صادر کر دیتا ہوں۔ جو سلطنت کی بہتری اور عامۃ الناس کی بہبود کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ جب بعض لوگ توجہ اور احترام

---

[1] تاریخ مبارک شاہی صفحہ ۱۱۵ ـ ۱۱۶

سے کام نہیں لیتے۔ اور میرے احکام کی خلاف ورزی کرتے ہیں تو میں انہیں مطیع و فرمان بردار بنانے کے لئے سختی کرتا ہوں۔ میں بعض افعال کے جواز یا عدم جواز کو نہیں جانتا۔ اور وہی کرتا ہوں جو سلطنت کی بھلائی کا تقاضا ہوتا ہے۔ مجھے معلوم نہیں کہ روزِ قیامت مجھ سے کیا سلوک کیا جائے گا۔"

اس سے صاف ظاہر ہے کہ علاؤ الدین خلجی اور علماء کے درمیان اختلاف محض تاویل و توجیہ کا تھا۔ خلجی شریعت کا منکر نہیں تھا۔ بلکہ یہ محسوس کرتا تھا کہ علماء عملی سیاست سے بے بہرہ ہیں اور انتظام مملکت کے تقاضوں کو نہیں سمجھتے۔ یہ وہ اختلاف ہے جو علمائے اسلام اور سلاطین اسلام کے درمیان ہمیشہ سے چلا آتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کو وضع قوانین میں بہت ہی کم اختیارات حاصل تھے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے شخصی اور مذہبی قانون میں وہ بالکل مداخلت نہ کر سکتے تھے۔ ہندوؤں کی بعض رسوم بعض مسلمان سلاطین کو بالکل پسند نہ تھیں۔ لیکن وہ ان میں مداخلت کی جرات نہ کر سکتے تھے[1]۔ شریعت کی کھلم کھلا بے احترامی یا خلاف ورزی ناقابل تصور تھی۔ کیونکہ اس سے مسلمانوں کی وفاداری ختم ہو جاتی تھی۔ جن کو حکم ہے کہ لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق۔ چنانچہ تاریخ میں ایسی مثالیں موجود ہیں کہ ایسے حالات میں مسلمانوں حکمران کے خلاف بغاوت کر دی گئی مثلاً ناصر الدین خسرو کے بعض پیچھوؤں نے اسلام کی توہین کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کا تخت چھن گیا[2]۔

جب مغل بادشاہ اکبر نے اسلام کے خلاف رویہ اختیار کیا تو مشرق میں بڑے زور کی بغاوت پھوٹ پڑی اور شمال مغرب میں اس کے بھائی نے حملہ کر دیا۔ سلطنت کی بنیادیں ہل گئیں۔ آخر اکبر نے کچھ تالیف قلوب کے لئے اسلام سے وابستگی ظاہر کی اور کچھ راجپوتوں اور ایرانیوں کی مدد سے بغاوت پر قابو پایا۔ اس کے بعد جہانگیر کو باپ کی حکمت عملی ترک کرنی پڑی اور اسلام سے رابطہ استوار کرنا پڑا۔ اس نے حضرت مجدد الف ثانیؒ کو قید سے رہائی دے کر انتہائی عزت و احترام کا برتاؤ کیا۔ اور حضرت کی شرائط کو منظور کیا جو سب کی سب احکام اسلام کے احترام اور ان کی تعمیل کے مطالبہ پر مبنی تھیں۔

اقتدار کے ستون ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کا اقتدار جن ستونوں پر قائم تھا۔ وہ یہ تھے:۔ ا۔ احترام شریعت جس سے مسلمان عوام مطمئن رہیں۔ اور علماء و فقرا کی تعلیم و تکریم جن سے عامۃ المسلمین کو عقیدت تھی۔ ۲۔ ہندوؤں کے مذہب اور ان کے معاشرتی ادارات سے تعرض نہ کرنا۔ ۳۔ امراء کی تنظیم اور ان کی معافی و غیر معافی امداد پر اعتماد۔ ۴۔ سلطنت کے حکام اور اہلکاروں کا تعاون۔ ۵۔ ہندو اور مسلمان سب کی آسائش و بہبود کی تجاویز پر عمل۔ ۶۔ فوج کو مطمئن رکھنا۔ تنخواہوں کے علاوہ اموال غنیمت سے حصہ دینا اور کارہائے نمایاں کا صلہ عطا کرنا۔

---

[1] ضیاء الدین برنی صفحہ ۲۱۶ - ۲۱۷ [2] ضیاء الدین برنی صفحہ ۴۱۱

جو سلاطین تخت سلطنت پر متمکن ہوتے تھے۔ وہ محض وراثت کی وجہ سے حکمرانی کے حقدار نہ سمجھے جاتے تھے۔ بلاشبہ حکمرانی بعض خاندانوں میں محدود ہوتی تھی لیکن اوّل یہ ضروری نہ تھا کہ باپ کی جگہ ضرور ہی بیٹا بیٹھے۔ دوم ہر سلطان کے لئے ضروری ہوتا تھا کہ علما، امراء اور دوسرے وجوہ الناس اس کی ذات پر متفق ہو جائیں۔ سب سے پہلے ان کی بیعت و اطاعت لازمی تھی۔ جب وہ کسی پر اتفاق کر لیتے تو اس کی سلطانی کا اعلان کر دیا جاتا۔ گویا انتخاب کا طریقہ کسی نہ کسی رنگ میں محفوظ تھا۔ معزالدین بہرام شاہ۔ علاءالدین مسعود شاہ و ناصرالدین محمود کے انتخاب کا ذکر منہاج سراج[1] میں موجود ہے۔ عصامی نے شمس الدین کیومرث۔ شہاب الدین عمر اور قطب الدین مبارک شاہ کے انتخاب کا حال لکھا ہے[2]۔ اور تغلق نامہ میں غیاث الدین تغلق کے انتخاب کا ذکر ہے[3]۔ جلال الدین فیروز خلجی نے جنگ میں کامیابی حاصل کر کے تخت پر اپنا حق قائم کر لیا تھا۔ لیکن انتخاب کی ظاہری صورت پھر بھی ملحوظ رکھی گئی[4]۔

خود مختار حکمرانی کے زمانے میں حکمرانوں کی حیثیت وہ تھی جو آج کل رئیس مملکت اور وزیر اعظم کے عہدوں کو متحد کر دینے سے رونما ہو سکتی ہے۔ چونکہ یہ حکمران مرکزی حکومت کے رئیس اعلیٰ تھے، لہٰذا پوری مملکت کے نظم و نسق کی ذمہ داری انہی پر تھی اور دفتر سلطانی حکومت کا سب سے بڑا محکمہ سمجھا جاتا تھا۔ ان سلطانوں اور بادشاہوں کو نظم مملکت پر بڑی محنت کرنی پڑتی تھی۔ وہ وزیروں اور امیروں سے مشورہ کرتے۔ انہیں احکام دیتے۔ بعض مقدمات کی سماعت کر کے خود ہی فیصلے صادر کرتے۔ نظم و نسق میں، علم و فضل میں، شعر و ادب میں اور عام وفاداری و میں جو لوگ امتیاز خصوصی رکھتے تھے، انہیں خلعت و خطاب اور انعام و اکرام سے سرفراز کرتے۔ غریبوں، حاجتمندوں اور مفید عام اداروں کی امداد کرتے۔ شاہی دربادوں، جلوسوں اور ضیافتوں میں رونق افروز ہوتے اور ان میں شان و شوکت کی فراوانی کا یہ عالم ہوتا کہ دیکھنے والوں کو خدا یاد آ جاتا۔ حکمرانوں کو رسمیات کی پابندی اور عظمت اور دبدبے کے اظہار میں بے انتہا تکلف سے کام لینا پڑتا۔ اور وہ تھک کر چور ہو جاتے۔ تاریخ کی کتابوں میں ان کی رسمی تقریبات کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ منہاج سراج، عفیف، منتخب التواریخ، خلاصۃ التواریخ۔ ضیا برنی۔ ماثر وغیرہ میں جا بجا ایسی تفصیلات ملتی ہیں اور ابن بطوطہ نے تو انہیں بے حد دلچسپی سے لکھا ہے[5]:

---

[1] منہاج سراج صفحات ۱۹۱ - ۱۹۸ - ۲۰۸ [2] عصامی صفحات ۱۹۹ - ۳۴۱ - ۳۴۵ [3] تغلق نامہ صفحہ ۱۴۱ [4] ضیاالدین برنی صفحہ ۱۴۳
[5] ابن بطوطہ۔ جلد ۲ صفحہ ۲۱۷ سے ۲۴۲ تک

بشیر احمد ڈار

نظامِ شوریٰ کی اجمالی تاریخ[1]

لفظ شوریٰ کے لغوی معنی مشورے کے ہیں اور یہ قرآن مجید کی بیالیسویں سورہ کا عنوان بھی ہے اسی سورہ کی اڑتیسویں آیت یہ ہے:

وَالَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمْ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ

(وہ لوگ جو اپنے رب کی آواز پر کان لگاتے رہتے ہیں اور جو نماز قائم کرتے ہیں اور اپنے معاملوں میں آپس میں مشورہ کرتے ہیں)

اس آیت میں خدا نے تمام انسانوں کو زندگی کے ہر معاملہ میں باہمی مشورہ کا حکم دیا ہے، چنانچہ آنحضرت اپنی خانگی اور پبلک زندگی میں اسی اصول پر کاربند رہے اور اسی طرح آپ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی اس کی پیروی کی۔ مشورے کی نوعیت یقیناً محدود تھی اور حالات کا تقاضا بھی ایسا ہی تھا۔ اس زمانے میں جدید طرز کا طریقہ انتخاب نہ رائج تھا اور نہ جدید سلسلہ رسل و رسائل کی غیر حاضری میں ممکن۔ اس لئے یہ مشورہ محض چند منتخب افراد تک ہی محدود رہا۔

اسلامی دور سے پہلے بھی عرب کے کئی شہروں میں مجالس شوریٰ کا پتہ چلتا ہے جہاں مشترکہ مسائل پر بحث و تمحیص کے بعد معاملات کا فیصلہ ہوا کرتا تھا۔ عربوں کی سیاسی زندگی ملوکیت سے نا آشنا تھی اور قبیلوی طرز بود و ماند میں جمہوریت کا رجحان نمایاں تھا۔ مکہ، مدینہ، طائف اور وسطی عرب کے دوسرے شہروں میں کبھی کوئی بادشاہت قائم نہیں ہوئی۔ ابن قتیبہ کی کتاب المعارف سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ کا ایک باشندہ عثمان ابن حویرث جو بنو اسد قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا قسطنطنیہ میں عیسائی ہو گیا اور قیصر روم نے اس کے سر پر تاج رکھا اور یہ فرمان دے کر مکہ کی طرف روانہ کیا کہ لوگ اس کو اپنا بادشاہ تسلیم کریں۔ قیصر روم کے فرمان سے انکار بہت خطرات کا موجب ہو سکتا تھا کیونکہ مکہ والوں کی تمام تجارت مصر، فلسطین اور شام سے ہوتی تھی اور یہ تمام ملک اس کے ماتحت تھے۔ اس تجارتی ناکہ بندی سے عربوں کی زندگی تباہ ہو سکتی تھی۔ چنانچہ یہی ہوا۔ لوگوں نے اس کو بادشاہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور تمام خطرات کو برداشت کیا۔ قیصر روم نے تجارت کے تمام ذرائع بند کر دیئے اور چند عربوں کو جو اس وقت ان علاقوں میں موجود تھے قید کر لیا۔ باوجود دیگر اختلافات کے تمام عرب خواہ شہری ہوں یا بدو اس جمہوری طرز کے دلدادہ تھے اور اس لئے تمام معاملات میں وہ انہی مجالس شوریٰ پر انحصار کرتے تھے جو ان کے بزرگوں اور صائب رائے لوگوں پر

---

[1] یہ مضمون ایس ایم اے قادر حسین صاحب کے ایک مقالہ کا خلاصہ ہے جو پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کے مجلہ بابت اپریل [illegible]ء میں شائع ہوا تھا۔

مشتمل ہوتی تھی۔ اس مجلس کا صدر ایک شیخ ہوتا تھا۔ اگرچہ اس کے ممبر منتخب تو نہ ہوتے تھے لیکن پھر بھی وہ تمام قبیلے کے افراد کی نمائندگی کے فرائض بخوبی سرانجام دیتے تھے۔ شیخ کے مرنے کے بعد قبیلہ کا وہ فرد اس کا جانشین ہوتا تھا جو سب سے زیادہ بااثر ہوتا تھا یا عمر میں بڑا یا اس نے قبیلہ کے مشترکہ مفاد کے لئے کوئی کار نمایاں کیا ہو۔ اس انتخاب کے لئے کوئی لمبا چوڑا قاعدہ نہ تھا اور نہ ان قبیلوں کی سادہ زندگی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ممکن تھا۔ قبیلہ کے تمام لوگ ایک جگہ اکٹھے ہو گئے تھے اور بحث شروع ہو جاتی تھی۔ اسی بحث کے نتیجہ میں ایک شخص کا انتخاب عمل میں آتا اور اس کے بعد تمام حاضرین نئے شیخ کے ہاتھ پر وفاداری اور تابعداری کا حلف اٹھاتے تھے جس کو بیعت کہا جاتا تھا اور اس کا عمل یہ ہوتا تھا کہ ہر شخص شیخ کے ہاتھ کو دونوں ہاتھوں سے پکڑ لیتا تھا۔ قبیلہ کے تمام باہمی جھگڑوں کا فیصلہ اسی مجلس میں ہوتا تھا اور کسی دوسرے قبیلے کے خلاف جنگ یا اس سے صلح و اتحاد کے مسئلے بھی یہیں طے ہوتے تھے۔

وسطی عرب کے تمام بڑے شہروں میں ایسی مجالس موجود تھیں اور ان مجالس کے ممبروں کو "ملأ" (دیکھو قران مجید سورہ بقرہ ۲۴۶ : ۲) کہتے تھے۔ مکہ کی مجلس میں صرف چالیس برس کی عمر کے لوگ شامل ہو سکتے تھے۔ ابن قصیٰ کو اس قانون سے مستثنیٰ کیا گیا تھا، بعد میں اس اصول میں کافی ترمیم ہوگئی۔ مثلاً ابوجہل ۳۰ برس کی عمر ہی میں اور حاکم ابن ہزم ۱۵ یا ۲۰ کی عمر کے باوجود اس مجلس کے ارکان منتخب ہوئے۔

قصیٰ نے ان مجالس کے لئے ایک خاص جگہ تعمیر کرائی جس کا نام دارالندوہ رکھا گیا۔ یہ کعبہ سے کوئی چند گز شمال کی طرف واقع تھا۔ اگرچہ بعد میں حرم کعبہ کی توسیع کے خیال سے اس کو مسمار کر دیا گیا۔ ان مجالس کے انعقاد کا انحصار ضرورت پر تھا اور کسی مہینہ یا دن کی تخصیص نہ تھی۔ کاروان اسی دارالندوہ سے روانہ ہوتے تھے اور یہیں واپس آکر اپنے حالات اور تجربات بیان کرتے تھے اور غالباً اسی جگہ اس تمام اسباب پر عشر وصول کیا جاتا تھا جو مکہ سے ہو کر گزرتا تھا، یہیں جنگ اور صلح کا فیصلہ ہوتا اور غیر ملکی مہمان یہیں آکر قیام پذیر ہوتے تھے۔ چونکہ مجلس کے پاس کوئی قوت قاہرہ نہ تھی اس لئے اس کے فیصلوں پر عمل تمام تر اخلاقی دباؤ اور معاشرتی ضرورت پر مبنی تھا۔

اس مرکزی مجلس کے علاوہ مکہ کے مختلف حلقوں میں مختلف قبیلوں کی علیحدہ مجالس بھی تھیں اور کبھی کبھی شہر کے تمام باشندے ایک جگہ جمع ہو کر اہم معاملات میں اپنی رائے دیتے تھے۔ اس کو نادی قوم کہا جاتا تھا۔ اس طرح مکہ میں گویا تین قسم کے اجتماع ہوتے تھے۔ ایک مرکزی جس کو ملأ کہتے تھے۔ دوسری قبیلوی یا حلقہ وار مجلس جو ہر قبیلے اور ہر حلقے کی علیحدہ ہوتی تھی اور تیسرا شہر کے تمام باشندوں کا اجتماع جس کو نادی قوم کہا جاتا تھا۔ یہی نظام تقریباً دوسرے شہروں میں بھی رائج تھا۔

اسلام کے بعد مجلس کا کام بہت محدود ہو گیا۔ آنحضرت اور خلفائے راشدین کے عہد میں مرکز میں صرف ۲ اجتماع ہوا

کا ذکر آتا ہے ایک مجلس شوریٰ جس میں بڑے بڑے صحابہ شامل ہوتے تھے اور دوسری، عام مسلمانوں کا اجتماع۔ مجلس شوریٰ کا نظام دستوری حیثیت سے مامون الرشید کے عہد میں جا کر قائم ہوا۔ آنحضرت اور خلفائے راشدین عام طور پر قوم کے مشہور افراد کو بلا کر ان سے ریاستی معاملات کے متعلق مشورہ لیا کرتے تھے۔ خاص خاص اہم موقعوں پر تمام شہر کے لوگوں کو اکٹھا کیا جاتا تھا اور ان کے سامنے معاملات پیش کئے جاتے تھے تاکہ کوئی متفقہ فیصلہ ہو سکے۔

چنانچہ بدر کی جنگ میں آپ نے تمام لوگوں کو جمع کیا اور مکہ والوں سے لڑائی کرنے کے متعلق استصواب کیا۔ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، مقداد بن عمرو اور سعد بن معاذ بھی موجود تھے۔ چنانچہ وہ تقریریں جو مقداد اور سعد بن معاذ نے اس موقع پر کیں طبری (جلد اول) میں موجود ہیں۔ حتیٰ کہ جنگ کے لئے خاص جگہ کا انتخاب کرنے کے لئے بھی مشورہ کیا، اور اپنی رائے کو ترک کر کے مدینہ کے ایک مشہور ماہر حرب حباب بن منذر کی رائے پر عمل کیا۔ اسی طرح اگلے سال جب مکہ والوں نے مدینہ پر حملہ کیا تو آپ نے لوگوں سے اس معاملہ میں مشورہ طلب کیا کہ آیا شہر بند ہو کر لڑائی لڑی جائے یا باہر نکل کر میدان میں مقابلہ کیا جائے۔ آنحضرت خود پہلی رائے کے حامی تھے اور عبداللہ بن ابی آپ کے مؤید تھے۔ لیکن اکثریت کی رائے تھی کہ کھلے میدان میں لڑائی بہتر ہو گی۔ چنانچہ کثرت رائے کے مطابق عمل کیا گیا۔ پس آنحضرت کے عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ سب اہم معاملات میں چند تجربہ کار لوگوں سے مشورہ لینے پر اکتفا کرتے تھے۔

حضرت ابوبکرؓ نے اسی مسلک کی پیروی کی اگرچہ یہ بھی واقعہ ہے کہ آپ نے بعض دفعہ صحابہ کے مشورہ پر عمل کرنے سے انکار کر دیا اور بعد کے واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا عمل قوم کے حق میں بہتر اور زیادہ فائدہ مند ثابت ہوا۔ آنحضرت نے وفات سے قبل شام میں ایک فوج بھیجنے کا فیصلہ کیا تھا جہاں لوگوں نے زید بن حارثہ کو شہید کر دیا تھا۔ آنحضرت نے زید کے نوجوان لڑکے اسامہ کو اس فوج کا سردار مقرر کیا۔ آنحضرت کی وفات کے باعث یہ فوج روانہ نہ ہو سکی اور اس کے علاوہ عرب کے کئی قبیلوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا۔ ان خطرناک حالات سے متاثر ہو کر حضرت عمر نے رائے دی کہ زکوٰۃ کی وصولی کچھ عرصے کے لئے ملتوی کر دی جائے اور اسی طرح شام کی طرف فوج بھیجنے کا ارادہ بھی چھوڑ دیا جائے یا اگر بھیجنا ہی منظور ہو تو کسی تجربہ کار جرنیل کو اسامہ کی جگہ مامور کیا جائے۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ نے ان دونوں مشوروں کو رد کر دیا۔ اسامہ کی سرکردگی میں مہم کامیاب رہی اور باغی عربوں نے تھوڑے ہی عرصے میں ہتھیار ڈال دیئے۔

حضرت عمر کے عہد میں مجلس شوریٰ کا حال زیادہ تفصیل سے ملتا ہے۔ دو مختلف مواقع پر عام مجلس قائم ہوئی، ایک جنگ قادسیہ کے وقت جب یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ آیا خلیفہ خود جہاد میں شرکت کرے یا کسی اور کو اپنی جگہ نامزد کرے اور دوسری مجلس اس وقت ہوئی جب یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ عراق اور شام کے مفتوحہ ممالک کی زمین مجاہدین میں

تقسیم ہو جانا۔

پہلے معاملہ میں حضرت عمر نے ذاتی فیصلہ جنگ میں شامل ہونے کا کیا۔ حضرت علی کو نائب خلیفہ مقرر کیا اور حضرت زبیر و عبدالرحمٰن بن عوف کو دائیں اور بائیں بازو کے امیر۔ لیکن مدینہ سے پہلے پڑاؤ پر یہ سوال بڑے زور شور سے پیدا ہوا کہ آیا خلیفہ کو جہاد میں خود شامل ہونا چاہیئے یا نہیں۔ حضرت عمر نے تمام لوگوں کو جمع کیا۔ انہوں نے حضرت عمر کی رائے کی تائید کی۔ اس کے بعد اہل الرائے کی مجلس قائم ہوئی۔ ان سب کی رائے تھی کہ وہ خود جہاد میں شریک نہ ہوں بلکہ پیچھے رہ کر اگر ضرورت ہو تو کمک وغیرہ بھیجنے کا انتظام کریں۔ ایک دوسری روایت کے مطابق حضرت طلحہ کی رائے تھی کہ خلیفہ بذات خود امیر الجیش ہوں اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی رائے اس کے برعکس تھی۔ ان کا خیال تھا کہ شکست یا خلیفہ کی شہادت کی وجہ سے لڑائی دہ مملکت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے اور پیچھے رہنے میں شکست کی تلافی بہ آسانی ہو سکتی ہے۔ اہل الرائے کی مجلس کے بعد حضرت عمرؓ نے تمام لوگوں کو جمع کیا اور ان کو فیصلہ سے آگاہ کیا اور کہا کہ "مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ اپنے معاملات باہمی مشورے سے طے کریں۔ عام لوگوں کا فرض ہے کہ حاکموں کی مکمل تابعداری کریں، اور حاکموں کا فرض ہے کہ اہل الرائے کے مشوروں پر عمل کریں" چنانچہ اسی مجلس عوام میں یہ فیصلہ ہوا کہ حضرت عمر کا فوج کے ساتھ جانا صحیح نہیں۔ چنانچہ سعد بن ابی وقاص کو امیر الجیش مقرر کیا گیا۔

دوسری مجلس کی تفصیل بھی اسی نوعیت کی ہے۔ شام و عراق کی فتح کے بعد فوجیوں نے مفتوحہ زمینوں پر اپنے حق کا مطالبہ کیا۔ اس مسئلہ میں دونوں قسم کی مثالیں آنحضرت کے عہد میں موجود تھیں۔ مثلاً بنو نضیر اور بنو قریظہ کی تمام زمینیں سپاہیوں میں تقسیم کر دی گئی تھیں لیکن خیبر کی فتح کے بعد کچھ حصہ پر قبضہ کر لیا گیا اور کثیر حصہ مالکوں کے ہاتھ میں رہنے دیا اور صرف نصف پیداوار کی مقدار کا خراج ان پر عاید کیا گیا تھا۔ حضرت عمر مفتوحہ ممالک کی زمینوں کو سپاہیوں میں تقسیم کرنے کے خلاف تھے۔ ان کی نگاہ میں عرب مملکت کا مفاد اور مستقبل کے مسلمانوں کی ضروریات تھیں۔ حضرت علی، عثمان اور طلحہ حضرت عمر سے متفق تھے لیکن حضرات عبدالرحمٰن، زبیر، اور بلال اور فوجی کی اکثر اس کے برخلاف۔

حضرت عمر نے مجلس عام منعقد کی اور کئی دن تک اس مسئلہ پر بحث ہوتی رہی۔ مخالفین کی رائے تھی کہ آئندہ زمانے کے مسلمانوں کے مسائل اور ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے اس تقسیم اراضی کو ختم کرنا صحیح نہیں۔ اس پر حضرت عمر نے قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات کا حوالہ دیا :۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى
وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ... لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ ... وَالَّذِيْنَ
تَبَوَّؤُ الدَّارَ ... وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ (۵۹ : ۷ - ۱۰)

(وہ چیز جو خدا نے شہر والوں سے لے کر رسول کو دی ہے وہ اللہ کے لئے ہے، رسول،

رشتہ داروں، یتیم، مسکین اور مسافر کے لئے ہے ... اور مہاجرین میں سے غریبوں کے لئے اور
ان کے لئے جن کے (مدینہ میں) مکان تھے، اور ان کے لئے جو ان کے بعد آئیں گے۔)

حضرت عمر نے ان آیات کے آخری حصے پر زور دیا۔ چنانچہ ان کی رائے کے مطابق فیصلہ ہوا کہ آنے والی نسلوں کا بھی مسلمانوں کی فئے میں حصہ ہے۔

ان تفاصیل سے مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں:۔

(۱) عوام کا فرض تھا کہ وہ اپنے حاکموں کی تابعداری کریں اور حاکموں کے ذمہ یہ فرض تھا کہ مجلس شوریٰ کے فیصلہ کی پابندی کریں۔

(۲) دو مختلف دستوری ادارے تھے؛
مجلس شوریٰ اور مجلس عام

(۳) مجلس شوریٰ کے اجلاس کے لئے خلیفہ خود انفرادی دعوت نامہ جاری کرتا تھا اور مجلس عام کے لئے منادی ہوتی تھی۔

(۴) مجلس شوریٰ کا فیصلہ (اگر متفقہ ہو) مجلس عام کے فیصلہ کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ عمل ہوتا تھا۔

(۵) جب مجلس شوریٰ میں کوئی فیصلہ نہ ہو سکتا ہو مثلاً جب تقسیم اراضی کے وقت مخالف اور موافق رائے تقریباً مساوی تھی، تو مجلس عام کا فیصلہ قابلِ قبول متصور ہوتا تھا۔

مجلس شوریٰ کے ممبروں کا انتخاب باقاعدہ نہیں تھا؛ عام طور پر دارالخلافہ کے سمجھدار اور قابل اعتماد لوگوں کو دعوت دی جاتی تھی اور اس انتخاب میں خلیفہ اپنی ذاتی رائے یا چند منتخب صحابہ کے مشورہ پر عمل کرتا۔ بعض دفعہ خود مجلس شوریٰ چند دوسرے اشخاص کو جن کی ذہنی صلاحیتیں کے مطابق ضرورت ہوتی، دعوت دیتی تھی اور ان کو بھی مباحث میں شامل کر لیا جاتا تھا۔ حضرت عمر کی خلافت تک جو اصحاب اس مجلس میں شامل ہوتے رہے وہ وہی تھے جنہوں نے اسلام پہلے پہل قبول کیا، اس کی توسیع و استحکام کی خاطر مصیبتیں اٹھائیں اور جنگوں میں حصہ لیا۔ اگر اس کے علاوہ کوئی اور معیار تھا تو وہ آنحضرت کے ساتھ قریبی رشتہ بھی متصور ہو سکتا ہے۔

حضرت عثمان کے زمانے میں مجلس شوریٰ کی یہ شکل ختم ہو گئی۔ اکثر صحابہ فوت ہو چکے تھے اور بنی امیہ کے کئی لوگ اپنی امارت کے باعث منظرِ عام پر آ گئے تھے۔ حضرت عثمان کی حکمت عملی سے کئی پرانے صحابہ اور چند صحابہ کے مشہور بیٹے ناراض تھے۔ خلیفہ کے مشیر اس کے چند رشتہ دار تھے۔ ایک اہم موقع پر حضرت عثمان نے اپنے گورنروں کی کانفرنس منعقد کی۔ حضرت علی کے دورِ حکومت میں حالات اس قدر تبدیل ہو چکے تھے کہ وہ ان امور کی طرف توجہ نہ دے سکے۔ ان کی رائے ہمیشہ صائب ہوتی تھی۔ لیکن اکثر اوقات انہوں نے اسلام کے بنیادی دستوری فیصلہ کا احترام کرتے ہوئے اپنے کم منیروں کی رائے کے مقابلہ میں اپنی رائے ترک کر دی۔

امیر معاویہ اور اس کے بعد کے بادشاہوں نے اپنی ذاتی حفاظت کے لئے فوج کا دستہ مقرر کیا اور ایسے حالات میں مجلس عام کا انعقاد جس میں آزادی رائے سے کسی معاملہ پر بحث ہو سکے ناممکن تھا۔ چنانچہ حضرت عمر کے بعد حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے تک نظام شوریٰ کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ بنو اُمیہ کے ابتدائی دور میں ایک طرح کی مجلس تھی لیکن اس میں سوائے امیروں اور درباریوں کے کسی کو دخل نہ تھا اور ایسے ماحول میں کسی مسئلہ پر آزادانہ بحث کا کوئی امکان نہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے خلیفہ بننے سے پہلے جب وہ حجاز کے گورنر تھے نظام شوریٰ کو قائم کرنے کی طرف توجہ دی چنانچہ انہوں نے مدینہ کے دس مشہور فقیہوں کو جمع کیا اور ان سے التجا کی کہ وہ اس کو حکومت چلانے میں مدد دیں کیونکہ وہ اُن کے مشورے کے بغیر کوئی کام نہیں کرنا چاہتے۔ جب وہ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے دمشق کے شہریوں کو جمع کیا لیکن مجلس کسی مسئلہ کا فیصلہ کرنے یا کسی قانون کی ترمیم کے لئے نہیں بلائی گئی تھی مگر تاہم حضرت عمرو بن عبدالعزیز نظام شوریٰ کے بڑے حامی تھے اور انہوں نے نیک آدمیوں کو اپنے گرد جمع کرنا شروع کیا۔ ½ ۲ سال کی قلیل مدت میں وہ کوئی نمایاں قدم نہ اُٹھا سکے۔

ولید کے مارے جانے کے بعد یزید سوم نے دمشق کے عوام کو جمع کیا اور اس طرح وہ خلیفہ منتخب ہوا۔ یہ دوسری مجلس کافی اہم ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے عملی فیصلے سے اُس پُرانے نظریہ کی تائید کی کہ خلیفہ کا تقرر بذریعۂ انتخاب ہونا چاہیئے۔ اسی مجلس میں یزید نے اس نقطۂ نگاہ کا بھی اعلان کیا کہ منتخب شدہ فرد تبھی تک خلیفہ رہ سکتا ہے، جبتک وہ عمدہ اخلاق کا حامل ہو جس کی غیر موجودگی میں مجلس عام اس کو معزول کر کے کسی دوسرے شخص کو نامزد کر سکتی ہے۔ نظری طور پر تو بنی اُمیہ کے عہد میں یہ تسلیم کیا جاتا رہا کہ خلیفہ کو چاہیئے کہ عوام کے چند منتخب نمائندوں سے مشورہ کیا کرے لیکن عملی طور پر اسپر کبھی عمل نہیں ہوا اور اگر کبھی مشورہ کیا بھی گیا تو صرف شاہی خاندان کے چند وفادار افراد سے۔ بنو عباس کے ابتدائی دور میں بھی یہی حالت قائم رہی۔

مامون الرشید پہلا بادشاہ تھا جس نے ایک مرکزی مجلس قائم کرنے کی طرف توجہ کی۔ اس نے تمام متفرق قوموں کے نمائندوں کو جمع کیا اور اس طرح ایک مجلس شوریٰ قائم کی۔ ان کو مختلف مسائل پر بحث کرنے کی پوری آزادی تھی، اور کسی قسم کا دباؤ ان پر نہیں ڈالا جاتا تھا۔ بنی عباس کی کمزوری کے بعد آل بویہ، سامانیوں، سلجوقیوں وغیرہ سبھی نے ایسی مجالس قائم رکھیں جن میں عوام کے نمائندے شامل ہوتے تھے۔ صلاح الدین ایوبیؒ کے زمانے میں مجلس شوریٰ کا اجلاس باقاعدہ ہوتا رہا کبھی وہ خود اور کبھی اس کا وزیر (قاضی فضل) اس مجلس کی صدارت کرتے تھے۔

خلاصہ

اس بحث سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ عربوں کی جمہوری روایات کے باعث اسلام سے پہلے عربوں میں مجلس شوریٰ کا وجود تھا جو اسلام کے بعد ایک دستوری شکل میں منتقل ہو گیا۔ اوّل اوّل اس مجلس کے ممبروں کے

انتخاب کا معیار صرف عمر تھا یعنی بڑے بوڑھے اس میں حصہ لے سکتے تھے اگرچہ جسمانی طاقت اور خدمت کا بھی لحاظ کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب تجارتی کاروبار سے معاشرتی حالات میں تبدیلی ہوئی تو دولتمندوں کو بھی منتخب کیا جانے لگا چنانچہ اسلام سے پہلے مکہ کی مجلس شوریٰ میں اکثریت بنی اُمیہ اور بنی مخزوم کی تھی جنہوں نے تجارت سے کافی دولت پیدا کر لی تھی۔ اسلام کے بعد اس مجلس کے انتخاب میں سابقون کو ترجیح دی جانے لگی اگرچہ اس کا آخری فیصلہ خلیفۃ الوقت کی رائے پر منحصر ہوتا تھا لیکن چند نمایاں اصحاب کا شامل کرنا ناگزیر تھا اور اس طرح یہ لوگ قوم کی صحیح نمائندگی کر سکتے تھے۔ بنی اُمیہ کے دور میں یہ مجلس تمام قوم کی بجائے صرف اُمراء کی نمائندہ رہ گئی۔ عمرؓ ثانی نے ایک مجلس شوریٰ قائم کرنے کی کوشش کی تاکہ اسلامی فقہ کی مناسب ترتیب و ترمیم ہو سکے۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ تمام مشہور فقیہہ مدینہ میں تھے اور وہ دمشق میں جانے کے لئے تیار نہ تھے۔ مجلس شوریٰ اور مجلسِ عوام کے ممبروں کا انتخاب یقیناً موجودہ معیار سے ناقص تو ضرور تھا لیکن اتنی بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی دستور میں نظام شوریٰ کا قیام سلطنت کے لئے ناگزیر سمجھا جاتا رہا۔

محمد حنیف ندوی

غزالی کی سرگزشتِ انقلاب

ضعفِ ایمانی اور اُس کے مہالک کا علاج

۹

امورِ نبوت میں ذاتی تجربہ ضروری نہیں مزید برآں فرض کرو تمہیں براہ راست مسائل نبوت کا کوئی تجربہ نہیں۔ جب بھی تمہاری عقل و دانش کا یہ تقاضا ہونا چاہیئے تھا کہ وہ ان امور میں انبیاء و رسل کی تصدیق کرتی اور ان کی پیروی میں فخر و سعادت محسوس کرتی۔ کیونکہ یہ عقلِ سلیم کے عین مطابق اور صحیح تھا، اس حقیقت کو اس مثال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجیے۔ ایک شخص نے بچپنے سے شعور تک عمر کی تمام منزلیں خیر و عافیت سے طے کیں۔ چونکہ بیماری سے کبھی دوچار نہیں ہوا۔ اس لئے ذاتی طور پر نہیں جانتا کہ بیماری کیا ہوتی ہے اور اس کے علاج کی کیا کیا صورتیں ممکن ہیں۔ یہ اچانک بیمار ہو جاتا ہے۔ اس کا باپ ایک نہایت تجربہ کار طبیب ہے جس کی حذاقت و کمالِ فن کا چرچا دُور دُور تک پھیلا ہوا ہے۔ اور یہ خود بھی اپنے والد کے ان کمالاتِ طبّی سے واقف ہے۔ یہ پدر مہربان جو خوش بختی سے ایک اچھا معالج بھی ہے اس کے لئے ایک دوا تیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ لو بیٹا! اس کو استعمال کرو۔ یہ تمہاری مرض کا مکمل اور شافی علاج ہے۔ بتائیے اس وقت اس برخوردار کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیئے کیا اُسے بلاتامل دوا استعمال کر لینا چاہیئے۔ یا یہ کہہ کر ٹھکرا دینا چاہیئے کہ جناب یہ کڑوی اور کریہہ المنظر دوا میرے مرض کا علاج کیونکر ہو سکتی ہے۔ اس کو اس بیماری سے کیا مناسبت ہے۔ میں تو اس کو استعمال کرنے والا نہیں۔ کیونکہ اس کی افادیت کا مجھے پہلے سے کوئی تجربہ نہیں! اگر وہ یہ موقف اختیار کرے گا تو بلاشبہ خود تمہارے نزدیک بھی یہ احمق ٹھہرے گا۔ اور کوئی شخص اس کی اس دانائی کی تعریف نہیں کرے گا۔ اگر یہ صحیح ہے تو تم ہی بتاؤ تمہارے بارے میں کیا رائے قائم کی جائے، جب تم کہتے ہو کہ میں مسائلِ نبوت کا انکار اس بنا پر کرتا ہوں کہ میں نے ذاتی طور پر ان کا کوئی تجربہ نہیں کیا۔ حالانکہ اس طبیبِ روحانی کی شفابخشیوں کے سینکڑوں قصّے تم سن چکے ہو تو کیا تمہارے اس فعل کو بھی اہلِ بصیرت احمقانہ قرار نہیں دیں گے۔

تم یہ کہہ سکتے ہو کہ آنحضرت کی شفقت و ہمدردی سے متعلق میں کیونکر جان سکتا ہوں اور مجھے کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ آپ انسان کے تمام روحانی امراض کے پہچاننے والے اور معالج ہیں۔ ہم کہیں گے بالکل اسی طرح جس طرح کہ

ان کا اسی طرح حملہ ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ تم پر۔ مگر یہ ان کی کمزوری کا ایک پہلو ہے۔ اس کے سوا ان کو کچھ اور حقائق کا بھی علم حاصل ہے۔ جو تمہیں حاصل نہیں۔ لہٰذا وہ دوسرے پہلوؤں سے تم سے بہتر ہیں۔ اس لئے تمہاری زجر و توبیخ کا دائرہ صرف انہی کمزوریوں تک محدود رہنا چاہیئے۔ البتہ ان سے یہ مطلب ہرگز اخذ نہیں کرنا چاہیئے کہ ان احکام پر یہ ایمان نہیں رکھتے۔ یا ان محظورات کو محظورات نہیں گردانتے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ بہت سے لوگ جو حفظانِ صحت کے جملہ اصولوں پر ایمان رکھتے ہیں بد پرہیزی کرتے ہیں۔ اور بیماری کی حالت میں طبیب کے منع کرنے کے باوجود ٹھنڈا پانی پی لیتے ہیں اور میوے کھا لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ ان کے لئے سخت مضر ہوتا ہے۔ تو کیا ان کی اس طرح کی حرکات سے یہ سمجھا جاتے کہ ان کا طب اور حفظانِ صحت کے اصولوں پر ایمان نہیں رہا۔ اگر یہ استدلال غلط ہے تو علما کی بے راہ روی سے ان کے عدم ایمان پر استدلال کرنا ہی غلط قرار پائے گا۔ ایک محمل تو ان کی فروگذاشتوں کا یہ ہے۔

ثانی۔ ایک عامی کو اس حقیقت کا احساس بھی ہونا چاہیئے۔ ایک عالم تو یہ سمجھتا اور باور کرتا ہے کہ اس کا علم اس کے لئے ذریعۂ بخشش ثابت ہوگا۔ اور اس خوش گمانی کی بنا پر اس سے اعمال و افعال میں تھوڑا بہت تساہل سرزد ہو جاتا ہے جس میں دونوں طرح کے احتمال ہیں، یہ بھی کہ اس پر دوگنی گرفت ہو، اور یہ بھی کہ اس کا علمی پایہ فی الواقع اس کے لئے وجہ شفاعت بن جائے۔ لیکن تم جو علم کی اس حقیقت سے بالکل محروم ہو۔ اگر ان علماء کا تتبع کروگے، اور برائیوں پر مصر رہو گے تو بخشش و عفو کی کس امید پر؟ تمہاری سفارش کون کرے گا۔ اور تم کس برتے پر علما کے تساہلات کی پیروی کروگے۔

ثالث۔ اس سلسلہ میں یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیئے اور یہی موقف صحیح بھی ہے کہ عالم حقیقی سوا اس کے کہ اس سے لغزشِ بشری کا صدور ہو جائے علی العموم گناہوں کا ارتکاب نہیں کرتا بلکہ حتی الامکان کوشش کرتا ہے کہ اس کی نافرمانیوں سے اپنا دامن بچائے اور گناہوں پر اصرار تو قطعی نہیں کرتا۔ کیونکہ سچے علم کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اسے معصیت کا سم قاتل ہونا معلوم ہو۔ اور اس حقیقت کا احساس ہو کہ آخرت بہرحال دنیا سے بہتر ہے۔ ظاہر ہے کہ جو کوئی بھی یہ جان لے گا۔ وہ اعلیٰ اقدار کو ادنےٰ مفادات کے عوض بیچنے پر رضامند نہیں ہوگا۔ مگر یہ کیفیت ان علوم سے حاصل ہونے والی نہیں جن کی تحصیل و تعلیم میں اکثر لوگ مشغول ہیں۔ کیونکہ یہ تو ایسے ہیں کہ ان سے معصیت کے داعیے اور ابھرتے ہیں سچا علم وہی ہو سکتا ہے جو دلوں کو خشیت الٰہی سے معمور کر دے اور رجاء کے تقاضوں کو چمکا دے۔ یہی وہ علم ہے جو علماء اور ان کے معاصی کے درمیان ہو حائل ہو جاتا ہے۔ اور ان کو گناہوں کے ارتکاب سے بچاتا ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ اس کے باوجود ان سے کچھ ایسی فروگذاشتیں سرزد ہو جائیں جن سے کہ کوئی بھی محفوظ نہیں۔ لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہ ہوں گے کہ ان میں ایمان و ایقان کا جذبہ مفقود ہے۔ اس ضمن میں یہ اصول یاد رکھو کہ مومن کو ہمیشہ آزمائشوں میں ڈالا جاتا ہے اور وہ ہمیشہ ان آزمائشوں میں پورا اترتا ہے توبہ و انابت اس کا شیوہ ہے۔ گناہوں

تمہیں اپنے والد کے متعلق علم ہوا۔ ظاہر ہے کہ ان کی شفقت و محبت پدری، کوئی محسوس چیز نہیں کہ تم اسے دیکھ اور ٹٹول سکتے۔ بلکہ وہ تو ایسی چیز ہے۔ جس کا تیقن دوسرے ذرائع سے حاصل ہوتا ہے۔ تم نے اس شفقت کی جھلک ان کے روز مرہ کے اعمال و افعال میں پائی اور اس کا سراغ ان کی حرکات و سکنات میں لگایا جس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ تمہیں ان کی محبت کے متعلق ایک یقینی و حتمی علم حاصل ہو گیا جس میں کوئی شک و شبہ موجود نہیں۔ ٹھیک اسی انداز سے اگر تم آنحضرتؐ کے ان اقوال و ارشادات پر غور کرو، جو انسانی ہمدردی سے متعلق ہیں۔ اور ان حالات و واقعات کو نظر و فکر کے سامنے لاؤ جن سے آپ کی شفقتیں عیاں ہوتی ہیں۔ اور آپ کی عامہ خلائق سے بے پناہ محبت ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس محبت و اخلاص سے انہوں نے انسانی اخلاق و عادات کو سنوارا ہے اور کس کس جتن اور تدبیر سے انسان کے آپس کے اختلافات کو دور کیا ہے، تو تم پر یہ حقیقت ثابت ہو جائے کہ آنحضرتؐ کی عنایتیں اور مہربانیاں امت کے حق میں ایک شفیق و مہربان باپ سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہیں۔ مزید برآں اگر تم سیرت و عمل کے معجزات پر غور کرو۔ اور اس حقیقت کے بارے میں سوچو کہ آنحضرتؐ نے قرآن کے ذریعہ کس درجہ حیرت انگیز مغیبات کی اطلاع دی ہے اور اخبار و احادیث میں آپ کی کیسی کیسی پیشگوئیوں کا ذکر ہے۔ جو پوری ہوئیں تو اس سے تمہیں حتمی طور پر معلوم ہو جائے گا۔ کہ آنحضرت جن ذرائع علم سے آراستہ تھے وہ عقل و ادراک کے علاوہ کچھ اور ذرائع تھے۔ کیونکہ وہ ذرائع تو اس حقیقت سے تعبیر تھے کہ آپ کے قلب باطن کی وہ آنکھیں بیدار ہو گئی ہیں۔ جو ان امور کو بھی بلا محابہ دیکھ لیتی ہیں جو پردہ خفا میں پنہاں ہیں۔ جن کا یہ اد صرف خواص تک محدود ہے۔ عقل و دانش کی رسائی یہاں تک نہیں۔

یہ ہے وہ طریق جس سے کہ حقائق دینیہ کا انکشاف ہو پاتا ہے۔ کہ آنحضرت پر ایمان لاؤ۔ قرآن کے معارف پر غور کرو۔ احادیث و سیر کے علم و مخبوب کا جائزہ لو۔ یعنی دین کو سمجھنے کی ایک ذاتی کوشش کرو۔ اس طرح تمہیں ان حقائق کی سچی اور صحیح معرفت حاصل ہو جائے گی۔ ہماری رائے میں فلسفہ زدہ حضرات کے لئے اس قدر تنبیہہ کافی رہے گی۔ ان افکار کا اظہار اس خیال کے پیش نظر کیا ہے کہ اس وقت ان کی اشد ضرورت ہے۔

ضعف ایمانی کا چوتھا سبب اور اسکے علاج کی صورتیں

(۴) ضعف ایمانی کا چوتھا سبب یہ ہے کہ چونکہ علماء سیرت و کردار کا اچھا نمونہ نہیں ہیں۔ اس لئے عوام کے لئے ٹھوکر کا باعث ثابت ہوتے ہیں۔ تو اس بیماری کا علاج تین طریقوں سے ہونا چاہیئے۔

اول۔ جب تم دیکھو کہ کوئی عالم کسی حرام فعل کا مرتکب ہو رہا ہے تو خود اپنی حالت پر غور کرو۔ کہ تم بھی تو جھوٹ بولتے ہو۔ غیبت کرتے ہو۔ اور چغلی سے باز نہیں رہتے۔ یہ سب چیزیں بھی شراب و سود اور خنزیر کی طرح حرام ہیں پھر کیا تم ان ناجائز حرکتوں کا ارتکاب اس بنا پر کرتے ہو کہ تم ان کے ناجائز ہونے پر ایمان نہیں رکھتے۔ نہیں بلکہ یہ نتیجہ ہے شہوات و خواہشات کے غلبہ و استیلاء کا۔ ٹھیک اسی طرح علماء بھی شہوات و خواہشات نفس رکھتے ہیں۔ اور ان پر

پر اصرار کرنا اور جمے رہنا نہیں۔

یہ ہیں وہ خیالات جن کا اظہار میں فلسفہ اور باطنیت کی تردید میں کرنا چاہتا تھا اور بتانا چاہتا تھا کہ ان دو فتنوں کے نتائج کس درجہ گمراہ کن ہیں۔ میرا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ ان لوگوں کی غلطیوں کی نشاندہی کروں جو مناسب طریق سے ان دو فتنوں کی تردید نہیں کر پاتے۔ اب رب العزت سے دعا ہے کہ وہ مجھے ان حضرات کی رفاقت سے بہرہ مند کرے جن کو اس کی بخشش خاص نے چنا اور برگزیدہ کر دیا ہے۔ اور جن کو اس نے راہ حق پر چلایا ہے۔ اور ان کے دلوں میں اپنی یاد سمو دی ہے اکہ پھر وہ کبھی اس کو بھول نہیں سکے اور غوائل نفس سے اس طرح بچا لیا ہے۔ کہ اس کے بعد انہوں نے کبھی اس کے سوا کسی کو ترجیح نہیں دی۔ اور اس طرح اپنی بندگی و اطاعت پر لگا لیا ہے کہ پھر کوئی دوسرا شخص عبادت کے نقطۂ نظر سے ان کی نظروں میں نہیں جچا۔

ایک آیت

نحوی اشکال

یسئلونك ماذا ینفقون قل ما انفقتم من خیر فللوالدین والاقربین
والیتمٰی والمسٰکین وابن السبیل وما تفعلوا من خیرٍ فانّ اللہ بہ علیم۔

آپ سے لوگ پوچھتے ہیں، کہ خدا کی راہ میں کیا خرچ کریں، تو ان کو سمجھا دو کہ (خیرات کے طور پر جو مال بھی خرچ کرو)
تو وہ تمہارے ماں باپ کا حق ہے اور قریب کے رشتہ داروں کا اور یتیموں کا اور محتاجوں کا اور مسافروں کا
اور تم کوئی سی بھلائی بھی کرو گے تو اللہ اس کو جانتا ہے۔

علامہ ناہیما حمد کی طرح دوسرے مترجمین نے بھی یہاں لفظ 'ماذا' کا ترجمہ کیا ہے "کیا"۔ یعنی سوال کی نوعیت ان کے نزدیک یہ ہے، کہ خدا کی راہ میں یا ازراہ شفقت و محبت انھیں مستحقین پر کن کن چیزوں کو خرچ کرنا چاہیئے۔ جواب اس 'کیا' کے بالکل مطابق نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ مذکور ہے کہ وجوہ انفاق، یا مصارف انفاق کیا کیا ہیں۔ اس اشکال کو رفع کرنے کے لئے کتب تفسیر میں یہ توجیہ اختیار کی گئی ہے، کہ قرآن حکیم نے یہ انداز بیان اسلئے روا رکھا ہے، تاکہ سوال کرنے والوں کو یہ بتایا جائے، کہ پوچھنے کی چیز یہ نہیں کہ کیا خرچ کیا جائے، بلکہ یہ ہے کہ کہاں خرچ کیا جائے، لہٰذا جواب اس اصل اور اہم سوال کے عین مطابق ہے ——

اس میں شبہ نہیں کہ قرآن حکیم میں اس اسلوب و پیرایۂ اظہار کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔ جن میں سوال کی سمتوں کو بدلا گیا ہے، اور جواب اس لحاظ سے نہیں دیا گیا کہ کیا پوچھا گیا ہے۔ بلکہ اس اعتبار سے دیا گیا ہے، کہ کیا پوچھنا زیادہ اہم اور انسب ہے۔ کیونکہ قرآن کے فرائض میں جہاں یہ داخل ہے کہ وہ پیش آنے والے سوالات کا ٹھیک ٹھیک جواب دے، وہاں انسانی عقل و خرد کی تربیت بھی اس کے فرائض میں شامل ہے۔ لیکن یہاں اس تکلف کی چنداں ضرورت نہیں، کیونکہ لفظ 'ماذا' جس کا ترجمہ کیا کیا جاتا ہے عربی ادبیات و محاورات میں 'کیسے' اور 'کیونکر' کے معنوں میں بھی اکثر آتا ہے۔ دور جانے کی ضرورت نہیں، خود قرآن ہی میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ بنی اسرائیل کو جب ایک قتل کے سلسلہ میں گائے ذبح کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے دریافت کیا:

ادع لنا ربك یبین لنا ما ھی! ان البقر تشابہ علینا۔

آپ اپنے پروردگار سے کہیئے کہ وہ ہمیں کھول کر بتائے کہ وہ گائے کیسی ہو، کیونکہ گائے کے انتخاب میں ہم گھپلے میں پڑ گئے ہیں۔

یہاں جس لفظ کا ترجمہ کیسی ہوئی کیا گیا ہے، وہ یہی لفظ 'ما' ہے، جسے خواہ مخواہ 'کیوں' کے ساتھ مخصوص کر لیا گیا ہے۔

عام مترجمین اس غلط فہمی میں کہ لفظ 'ما' کا موضوع (کسی شئے کی حقیقت کے بارہ میں سوال کرنا ہی ہے کیفیت کے بارہ میں نہیں) اسلئے مبتلا ہوئے کہ منطق میں 'ما' کا استعمال اسی انداز سے ہوتا ہے۔ اس میں کیفیت کی علامت تو 'کیف' یا 'انی' ہے اور حقیقت و ماہیت کی علامت 'ما' یا 'ماذا' ہے —— ہمارے ہاں تمام علوم و فنون چونکہ یونانی عقلیات اور مصطلحات سے بُری طرح متاثر ہوئے ہیں، اس لئے نحو بھی اگر اسکی زد سے محفوظ نہیں رہ پائی تو کوئی تعجب نہیں۔ اس کی ترتیب و تدوین میں بھی یونانی طرز و فکر سے مدد لی گئی ہے۔ حالانکہ دونوں کا دائرۂ بحث اور مزاج بالکل الگ الگ ہے ایک کا موضوع اگر معنی ہے، تو دوسرے کا لفظ اور اس کا استعمال۔ ایک میں اگر تعلیل و استدلال کی باقاعدگیاں ملحوظ رکھی جاتی ہیں تو دوسرے کی بنیاد سراسر سماع پر ہے۔ چنانچہ یہ حد سے بڑھی ہوئی یونانیت ہی کا کرشمہ ہے کہ نحو کی کتابوں میں جہاں اس چیز پر بحث کی جاتی ہے، کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے، وہاں اس کی توجیہ بھی بیان کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے، کہ فاعل کے لئے رفع ہی کیوں موزوں ہے، نصب کیوں نہیں؟ اور پھر اس طرح کے سوالات پیدا کر کے جن کا کوئی تعلق لسانیات سے نہیں ہو سکتا، نحو کے ڈانڈے فلسفہ و مابعد الطبیعیات سے ملا دیئے جاتے ہیں —— یہی سبب ہے کہ یہ فن بجائے اس کے کہ سہل اور آسان ہوتا اور خالص ادبی ذوق پیدا کرنے میں ممد و معاون ہوتا فضول اور بے کار منطق آرائی سے بے حد دشوار اور غیر مفید ہو گیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ قفال نے اس غلط فہمی کو بھانپ لیا تھا۔ ان کا کہنا ہے کہ اس آیت میں لفظ 'ما' کیفیت معلوم کرنے کی غرض سے استعمال ہوا ہے۔ اگرچہ کہا یہی جاتا ہے کہ لفظ 'ما' ماہیت و حقیقت کے لئے آتا ہے۔ کیونکہ اتنا تو ہر کوئی جانتا ہی ہے، کہ خرچ کرنے کی کیا کیا چیزیں ہیں۔ ان سے متعلق سوال کی کیا حاجت ہے اصل سوال یا وجہ خلش یہ شئے ہے کہ ہماری مہربانیوں کا استحقاق کن کن لوگوں کو ہے؟ قفال کی اس وضاحت سے یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔

اس نحوی اشکال کے بعد آئیے اب اس معنوی اشکال پر غور کریں جو اس آیت میں پنہاں ہے۔ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ مال و دولت کی فراوانیوں میں والدین کا حصّہ ہے، اولاد کا حصّہ ہے اور یتامیٰ و مساکین وغیرہ کا حصہ ہے۔ اس سے مفہوم یہ متبادر ہوتا ہے کہ والدین، اولاد اور یتامیٰ ایک ہی درجہ کا استحقاق رکھتے ہیں۔ حالانکہ جہاں تک والدین اور اپنے جگر گوشوں کا تعلق ہے، انکی خدمت، دیکھ بھال اور ضروریات کا خیال رکھنا ضروری ہے اور مساکین و یتامیٰ کی خدمت، ایسا فریضہ بہر حال نہیں، جن کا ہر ہر شخص مکلف ہو۔ کیونکہ انکو دینا اور ان پر خرچ کرنا مستحبات — کے قبیل سے تو ہو سکتا ہے۔ فرائض کی صف میں اس کا آنا مشکل ہے۔

مقاتل بن حیان کہتے ہیں کہ اس آیت کا تعلق نفقہ تطوع سے ہے۔ یعنی اس نفقہ سے ہے جو فرض نہیں۔ یہ تفسیر صحیح ہے اور اس سے یہ اشکال دُور ہو جاتا ہے۔ کیونکہ انفاق یا خرچ کی ایک صورت تو وہ ہے، کہ جس میں والدین اور

اولاد کے جملہ مصارف کی ذمہ داری ایک شخص پر عائد ہوتی ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ یہ ان سب کی جائز اور مناسب حد تک ضروریات کا متکفل تو ہے، لیکن مال و دولت اللہ تعالیٰ نے اس کثرت سے دے رکھا ہے اور روپے پیسے کی ریل پیل کا یہ عالم ہے کہ یہ ان کی آسائش کے معیار کو اور بڑھا سکتا ہے، اور نسبتہً زیادہ بہتر اور زیادہ شاندار طریق سے ان کی خدمت انجام دے سکتا ہے۔ قرآن حکیم کی اس آیت کا منشا یہ ہے کہ اگر صورتِ حال ایسی ہو اور مال و دولت کی ارزانیوں کی یہ کیفیت ہو، تب اس کا پہلا استحقاق والدین اور اولاد ہی کو حاصل ہے انہی پر اس کو اپنی دولت اولاً صرف کرنا چاہیئے۔ اس سے اگر کچھ بچ رہے گا، تو حسب ترتیب و ضرورت اس کے دائرے، یتامیٰ، مساکین اور مسافروں تک پھیلتے چلے جائیں گے۔

ایک حدیث سے بھی اس مفہوم کی تائید ہوتی ہے۔ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا ہے، کہ تمہارے جذبہ بخشش و انفاق کا پہلا مصرف یہ لوگ ہیں:

امك، واختك، واخاك، ثم ادناك ادناك

تمہاری ماں، بہن بھائی اور ان کے بعد دوسرے اقرباء و اعزہ

قرآن حکیم کے سامنے در اصل دو جذبے ہیں اور وہ دونوں کو باہم متلازم سمجھتا ہے اور دونوں ہی کو پروان بھی چڑھانا چاہتا ہے۔ ایک جذبہ تو مطلقاً انفاق فی سبیل اللہ کا ہے یعنی وہ یہ چاہتا ہے کہ ہر ہر شخص کچھ اپنی ذات اور اپنی ذاتی ضروریات کی سطح سے اونچا اُٹھ کر یوں سوچے، کہ بنی نوع انسان میں کچھ اور لوگ بھی اس کی ہمدردیوں اور مہربانیوں کے مستحق ہیں۔ اور اس کے مال و دولت اور راحتوں اور آسائشوں میں غربا اور مساکین کا بھی ایک مقرر حصہ ہے۔ دُوسرا جذبہ یہ ہے، کہ ہر ہر انسان انفاق فی سبیل اللہ کے سلسلہ میں پہلے اپنے قریب ترین اور محسوس ترین حلقوں کا زیادہ خیال رکھے — ان دونوں جذبوں میں تلازم کی کیفیتوں کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ انسانی فطرت کا گہرا مطالعہ کیا جائے اور اس کے اس نازک پہلو کو نگاہ و بصر کے سامنے خصوصیت سے لایا جائے، کہ اگر اس کے دل میں اس ماں کے لئے جذبہ فرزندی متحرک نہیں ہوتا، جس نے اپنی جان کو جوکھوں میں ڈال کر اسے پالا ہے، اور اُس باپ کے لئے یہ اپنے دل میں کوئی ہمدردی نہیں محسوس نہیں کرتا جس کی بے پناہ شفقتوں نے اسے اس لائق ٹھہرایا ہے کہ زندگی کی کامرانیوں سے ہمکنار ہو سکے۔ اور ان بھائیوں کے لئے اس کے قلب میں تاثر و گداز نہیں اُبھرتا۔ جو اس کا دست و بازو ہو سکتے ہیں، تو ایسے قسی القلب شخص کے پہلو میں نوع انسانیت کے لئے کیا ہمدردیاں ہو سکتی ہیں؟ اسی طرح اگر کوئی شخص، ایک غریب کو دیکھ کر تڑپ نہیں جاتا، یتیم کے نالوں سے اس کے دل پر چوٹ نہیں لگتی اور ایک محتاج و بے کس انسان کی حالت اس کو متاثر نہیں کر پاتی، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں وُہ شئے لطیف موجود نہیں ہے، جو منبع اخلاق ہے، لہٰذا یہ والدین اور اولاد کے حق میں بھی مہربان و فیاض ثابت نہیں ہو سکتا۔

آیت کے آخری ٹکڑے میں، انفاق کے ایک اور پہلو کو بیان کیا ہے، جس کے بغیر وہ عنداللہ مقبول ہی نہیں ہوسکتا۔ یہ پہلو ہے اس اخلاص اور یہ شعور کا کہ ہر ہر بھلائی اور نیکی کے اسباب وعوامل پر اللہ تعالیٰ کی نظر ہے۔ اگر نیکی اس کی رضا جوئی کی خاطر ہے تب تو مقبول ہے اور قابلِ اجر و ثواب بھی ہے، اور اگر اس کے برعکس اس میں ریا اور دکھاوے کی ملاوٹ ہے، تب اس کی مقبولیت مشتبہ ہی نہیں بلکہ یہ کلیۃً رد کر دینے کے لائق ہے۔

اخلاص کو اسلام کیوں ضروری ٹھہراتا ہے، اور کیوں وہ ان تمام بھلائیوں اور نیکیوں کو کالعدم قرار دیتا ہے جن کی تہہ میں اللہ کی خوشنودی کارفرما نہیں۔ یہ سوال بڑا اہم ہے، کیونکہ عموماً نیکی سے متعلق سیدھا سا معیار اس کی افادیت و نفع رسانی ہی ہے جو بجھ میں آسکتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ کے کسی عمل سے کوئی نہ کوئی انسانی ضرورت پوری ہوتی ہے اور کسی غریب کی احتیاج کسی حد تک رفع ہوتی ہے، تو اس کو نیکی یا خیر سے تعبیر کرنا چاہیئے۔ قرآن کا نقطۂ نظر اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اس طرح کی نیکی صورتاً تو نیکی ہے حقیقتاً نیکی نہیں۔ کیونکہ وہ انفاق وہمدردی کو صرف اخلاقی مسئلہ نہیں سمجھتا اور نہ اخلاق کی سطح پر اس کو حل کرنا مفید ہی خیال کرتا ہے، بلکہ اس کو ایک طرح کی عبادت قرار دیتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عبادت کے لئے رضا جوئی و اخلاص شرط اوّل ہے۔

(محمد حنیف ندوی)

ایک حدیث

بے نفع نماز

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلی ہوئی ایک بہت جامع دعا حضرت انس رضؓ سے یوں مروی ہے:-

اللّٰھُمَّ اِنّی اعوذ بِکَ من صلوٰۃ لا تنفع (ابوداؤد)

(اے اللہ میں ایسی نماز سے تیری پناہ مانگتا ہوں جس سے کوئی فائدہ نہ ہو)

زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہنے والا اسلام میں داخل تو ہو جاتا ہے لیکن صرف اتنے سے اقرار سے ہی وہ مسلمان نہیں ہوتا بلکہ اس اقرار کے بعد اس پر بہت سی ذمے داریاں عائد ہو جاتی ہیں اور ان سے عہدہ برآ ہونا ہی مقصد اسلام ہے۔ اسی طرح سمجھنا چاہیئے کہ مسلمان جو نماز پڑھتا ہے وہ صرف نماز پڑھنے سے ہی مقیم الصلوٰۃ نہیں بن جاتا بلکہ اس کے پڑھنے سے اس پر بہت سی ذمے داریاں آپڑتی ہیں جن کو پورا کرلے کا نام اقامت الصلوٰۃ ہے۔ اگر نمازی اپنی نماز کی ان ذمے داریوں سے عہدہ برآ نہ ہو تو محض نماز پڑھ لینا ایسا ہی ہوگا جیسے ایک نومسلم صرف کلمۂ توحید تو زبان سے ادا کرلے لیکن اسلام کے اور کسی حکم کی تعمیل نہ کرے۔ نماز کے کچھ تقاضے بھی ہوتے ہیں اور وہی مقصد صلوٰۃ ہوتے ہیں۔ صلوٰۃ خود مقصود بالذات نہیں بلکہ وہ ذریعہ و وسیلہ ہے ایک بلند مقصد کا یہ بلند اور اعلیٰ مقصود کیا ہے ؟ اسے مختصر لفظوں میں "اخلاقی اقدار کا قیام" کہہ سکتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس مقصد کا ذکر یوں کیا ہے کہ :-

ان الصلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر

(صلوٰۃ فحشا و منکر باتوں سے باز رکھتی ہے)

خود ہی سوچیئے کہ سارے انبیاء صلوٰۃ پر اتنا زور دیتے رہے تو کیا اس سے مراد یہ تھی کہ چند اوقات میں چند حرکات و کلمات ادا کر کے فراغت حاصل کرلی جائے ؟ اور کیا خدا کا عدل اسی کا متقاضی ہے کہ جو شخص کچھ کلمات ادا کرتے ہوئے اٹھا بیٹھی کرلیا کرے وہ تو جنت کا مستحق ہو جائے گا۔ خواہ کچھ کرتا پھرے، اور جو شخص یہ حرکات و کلمات نہ ادا کرے اُسے جہنم میں بھیج دیا جائے گا اگرچہ وہ کیسا ہی معقول و صالح انسان ہو ؟ اور کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ صلوٰۃ کا زندگی اور اس کے بے شمار عملی گوشوں سے کوئی تعلق نہیں یا اخلاق و معاملات پر اس کا کوئی اثر نہیں ہونا چاہیئے ؟ ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی صاحب عقل ان سوالات کا جواب اثبات میں نہ دے گا۔

صلوٰۃ کا لفظ قرآن نے بڑے وسیع معنوں میں بھی استعمال کیا ہے اور ہم اپنی صلوٰۃ کو اسی وسیع معنی سے بے تعلق

نہیں کر سکتے۔ ارشاد ہے:-

الم تر ان اللہ یسبح لہ من فی السمٰوات والارض والطیر
صٰفّٰت کل قد علم صلاتہ وتسبیحہ (۲۴/۴۱)

کیا تم نہیں دیکھتے کہ آسمان و زمین میں بسنے والے اور پروں کو پھیلائے ہوئے پرندے
تسبیح الٰہی کرتے رہتے ہیں؛ یہ سب اپنی اپنی صلوٰۃ اور تسبیح سے واقف ہیں ——

ظاہر ہے کہ زمین و آسمان کی مخلوقات اور پرندے نہ قبلہ رو ہو کر نیت تحریمہ باندھتے ہیں نہ رکوع و سجود اور قیام و قعود کرتے ہیں اور نہ ہماری طرح خاص خاص کلمات ادا کرتے ہیں۔ پھر ان کی صلوٰۃ کیا ہوئی؟ ہر غور و فکر کرنے والا اس سوال کا یہی جواب دے گا کہ ان کی صلوٰۃ اپنے اپنے فرائضِ حیات یا فرائضِ وجود کو ادا کرنا ہے ہم اپنی نماز کو اس وسیع معنی سے الگ نہیں کر سکتے۔ ہماری نماز دراصل ایک تربیتی ادارہ ہے اور پوری اسلامی زندگی کا ایک چھوٹا سا نمونہ (EPITOM) ہے جس کا مقصد یہ ہے جن چیزوں کی مشق نماز میں کرائی جاتی ہے وہ صرف نماز ہی میں محدود نہ رہے بلکہ پوری زندگی کے تمام گوشوں میں اس طرح پھیل جائے کہ پوری زندگی صلوٰۃ بن جائے۔ پوری زندگی کے صلوٰۃ بننے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ فرائضِ حیات بہ احسن وجوہ پورے ہوتے رہیں۔ یہاں بظاہر آیت مرقومۂ بالا کے مطابق انسان بھی آسمان و زمین کی مخلوقات اور پرندوں کی طرح صلوٰۃ ادا کرتا ہے۔ لیکن دونوں کی صلوٰۃ میں ایک بڑا بنیادی فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ دوسری مخلوقات کی صلوٰۃ اخلاقی قدروں سے خالی ہوتی ہے اور انسان کو ہر قدم پر اخلاقی قدروں کو ملحوظ رکھنا ہوتا ہے۔ یوں تو زندگی باوجود کے فرائض ساری کائنات ادا کرتی ہے لیکن انسان کو جو شے غیر انسانی مخلوقات کی صلوٰۃ سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ نہیں کہ انسان قیام و قعود اور رکوع و سجود کرتا ہے اور دوسری مخلوقات نہیں کرتی، بلکہ یہ صرف اخلاقی احکام ہی ہیں جو دونوں میں خطِ امتیاز کھینچتی ہیں، کھانا پینا سر چھپانا، بقائے نسل، بال بچوں کی پرورش، اپنی حفاظت و راحت کی خواہش وغیرہ یہ ساری باتیں انسان اور حیوان میں مشترک ہیں۔ اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ حیوان کوئی کام اخلاقی اقدار کی بنیاد پر نہیں کرتا اور انسان کرتا ہے۔ اگر چاہے تو ان تمام بیان کردہ حقائق کو سامنے رکھئے تو یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے گی کہ اقامتِ صلوٰۃ کا مطلب صرف "نماز پڑھنا" نہیں بلکہ اس ذریعے سے اخلاقی اقدار کو قائم کرنا ہے۔ اگر نماز کے ساتھ ساتھ اخلاقی قدریں بھی قائم ہو رہی ہوں تو وہ بلاشبہ اقامتِ صلوٰۃ ہے کیونکہ اصل انسانی فرائضِ حیات پورے ہو رہے ہیں اور اگر خدانخواستہ ایسا نہیں تو وہ اقامتِ صلوٰۃ نہیں بلکہ صرف نماز پڑھنا ہے جو چند کلمات و حرکات کا مجموعہ ہے اور بس۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اور زندگی کے ہر گوشے میں صلوٰۃ جو نتیجہ پیدا کرتی ہے وہی اس کا ثمرہ اور وہی اس کا نفع ہے۔ پیشِ نظر حدیث میں حضورؐ نے جس قسم کی صلوٰۃ سے اللہ کی پناہ مانگی ہے وہ وہی صلوٰۃ ہے جو بے نفع اور بے نتیجہ ہو یعنی جس سے اخلاقی قدروں کے قیام میں کوئی نتیجہ خیز مدد نہ ملے۔ ایسے بے نفع نمازی مصلّی تو ہو گئے ہیں لیکن مقیم الصلوٰۃ نہیں ہوتے وہ ایسے ہی کاہل

ہوتے ہیں جن کے متعلق فویلٌ للمصلین (وایسے مصلیوں کے لئے بربادی ہے) آیا ہے ۔

جب کسی چیز کی ارتقائی حرکت رُک جائے تو یہ نہیں ہوتا کہ وہ شے اپنے مقام پر تھمی اور جمی رہے بلکہ اس کا لازمی اثر یہ ہوتا ہے کہ اس میں تنزل اور گراوٹ شروع ہو جاتی ہے ۔ لہٰذا اگر صلوٰۃ کا نفع رُک جائے تو فقط اتنا ہی نہیں ہوگا کہ وہ بے نفع رہے گی بلکہ اس کا ردِ عمل یہ ہوگا کہ وہ رفتہ رفتہ مضرت کی طرف رجوع کرنا شروع کر دیگی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ جو صلوٰۃ نفع رساں تھی وہ ضرر رساں بن جائے گی ۔ یہی وہ مقام ہے جس کے لئے فویلٌ للمصلین ارشاد ہوا ۔ یعنی وہ نمازی تو رہتا ہے لیکن وہ نماز اس کے لئے باعث برکت ہونے کے بجائے سبب لعنت بن جاتی ہے ۔ یوں سمجھئے کہ اگر ایک تندرست معدے والا آدمی کھانا کھائے تو وہ اُسے ہضم کر کے خون صالح اور توانائی پیدا کرتا ہے لیکن اگر معدہ اپنا کام چھوڑ دے تو فقط اتنا ہی نہیں ہوگا کہ وہ کھانا رکھا رہے بلکہ اس کے بعد دوسرا ردِ عمل شروع ہو جائے گا یعنی وہ کھانا سوئے ہضم اور امراض پیدا کرنا شروع کر دے گا ۔ گویا پہلا اسٹیج ہے بے نفع ہونا اور اس کا دوسرا لازمی زینہ ہے مضر ہونا ۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ہی اسٹیج سے خدا کی پناہ مانگی ہے ، کہ اللّٰھم انی اعوذ بک من صلوٰۃ لا تنفع (الٰہی میں نماز بے نفع سے تیری پناہ مانگتا ہوں) یہ بے نفعی ہو آخر کار اپنا رُخ مضرتوں ہی کی طرف پھیر لیتی ہے ۔ اور جو کچھ پہلے صرف بے نفع تھا وہ آخر میں مضر ہو جاتا ہے اور پھر اس کا معکوس ارتقا مضرت در مضرت ہی کی طرف ہو جاتا ہے ، پس جس کی صلوٰۃ کے نفع و ضرر کا اندازہ کرنا ہو اس کی اخلاقی زندگی ہی دیکھ کر صحیح رائے قائم کی جا سکتی ہے ۔

خدا ہمیں توفیق دے کہ ہم اپنی نمازوں کا جائزہ لے کر دیکھیں کہ اس کا رُخ کس طرف ہے ۔ اللّٰھم انی اعوذ بک من صلوٰۃ لا تنفع ۔ آمین

(محمد جعفر ندوی)

سوال وجواب

وحیِ غیر ملفوظ

کراچی سے ایک معزز و محترم دوست دریافت فرماتے ہیں کہ :-

(۱) کیا وحی غیر ملفوظ کا (جسے وحی خفی اور غیر متلو بھی کہتے ہیں) کوئی وجود اور کوئی اس کا ثبوت ہے؟

(۲) کیا یہ پیغمبر آخرالزمانؐ کے بعد جاری ہے ؟ اگر ہے تو کیا یہ ختم نبوت کی نقیض نہیں ؟

ثقافت آپ کے سوالات کا مکمل جواب ہمارے ادارے کی ایک مطبوعہ کتاب "مقام سنت" میں موجود ہے ان تمام مباحث کے متعلق جو کچھ اس میں لکھا گیا ہے ابھی تک اس سے آگے کہیں کچھ لکھا نہیں گیا -

بہرحال ہم مختصراً ان سوالوں کا جواب عرض کرتے ہیں -

ہمیں قرآن اور عقل سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وحی غیر ملفوظ یا وحی غیر متلو یا وحی خفی کا وجود ہے -اس وحی کے لئے ہم الہام کا لفظ استعمال کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ بعض وحی ایسی ہوتی ہے جس کا صرف مفہوم دفعتۃً ملہم میں ڈال دیا جاتا ہے اور اس کے اظہار کے لئے مُلہَم (جس پر الہام ہو) مناسب الفاظ مہیا کر لیتا ہے - دوسری قسم اس وحی کی ہے جس میں الفاظ ہی القا ہوتے ہیں اُسے ہم تنزیل کہتے ہیں - یہ قسم صرف انبیاء کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے -لیکن غیر لفظی وحی یعنی الہام غیر انبیا کو بھی ہو سکتا ہے- قرآن کریم میں اس کے واضح اشارات مندرجہ ذیل آیات میں ہیں :-

(۱) واذا وحیت الی الحواریین ان آمنوا بی و برسولی ... الخ (۵/۱۱۱) یعنی میں نے حواریانِ مسیح کی طرف الہام کیا کہ مجھ پر اور میرے رسولوں پر ایمان لاؤ -

(۲) واوحینا الی ام موسیٰ ان اقذفیہ فی التابوت فاقذفیہ فی الیم، ولاتخافی ولا تحزنی انا رادوہ الیک وجاعلوہ من المرسلین - یعنی ہم نے والدۂ موسیٰ (حضرت یوکبد) کی طرف یہ وحی کی کہ اس بچے کو صندوق میں رکھ کر سمندر میں ڈال دو- تم خوف یا حزن نہ کرو- ہم اسے تمہاری طرف لوٹا دیں گے- اور ہم تو اسے پیغمبر بنانے والے ہیں-

(۳) واوحینا الیہ لتنبئنھم بامرھم ھذا وھم لا یشعرون - یعنی ہم نے یوسف کی طرف (کنوئیں میں گرائے جاتے وقت قبل از نبوت) یہ وحی کی کہ تم یہ بات اپنے بھائیوں کو بتا کے رہو گے -

ان تین مثالوں کے متعلق سوال یہ ہے کہ کیا حواریوں کو یہ الفاظ وحی ہوئے تھے کہ مجھ پر اور میرے رسول پر ایمان لاؤ؟ کیا حضرت یوکبد پر یہ الفاظ وحی کئے گئے تھے کہ اس بچے کو صندوق میں رکھ کر سمندر میں ڈال دو ہم اسے تمہارے پاس لوٹا کر لے آئیں اور اسے پیغمبر بنائیں گے؟ اور اسی طرح حضرت یوسف پر قبل از نبوت یہ الفاظ نازل ہوئے تھے کہ تم اپنے بھائیوں کو یہ بات بتا کے رہو گے؟ — اس سوال کا جواب اگر اثبات میں ہے تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ پھر نبی اور غیر نبی میں کیا فرق ہوا اور اگر اس کا جواب نفی میں ہے — اور یہی ہونا بھی چاہیئے — تو یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ غیر نبی پر بھی وحی تو ہو سکتی ہے لیکن وہ غیر ملفوظ ہوگی

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پیغمبر کو بھی یہ وحی غیر ملفوظ یا الہام ہوتا تھا یا نہیں؛ اس کا جواب واضح ہے کہ جب غیر نبی کو یہ الہام ہو سکتا ہے تو پیغمبر کو کیوں نہ ہوتا ہوگا۔ پیغمبر کو جب اس سے اعلےٰ وحی یعنی تنزیل (وحی ملفوظ) بھی ہوتی ہے تو یہ کیوں نہ ہو۔ اس کا بھی ثبوت قرآن و حکمت سے ملتا ہے۔ مثلاً

(۱) قرآن کی ترتیب نزول کے مطابق موجودہ ترتیب (جسے ترتیب تلاوت کہتے ہیں) نہیں۔ سوال یہ ہے کہ حضور نے یہ ترتیب اپنی عقل سے دی یا وحی سے۔ اگر یہ کہا جائے کہ عقل سے دی تو یہ ترتیب وحی کے مطابق نہ ہوئی اور اگر یہ کہا جائے وحی سے دی ہے تو قرآن میں کہیں اس ترتیب کا ذکر نہیں کہ فلاں سورہ کے بعد فلاں سورہ رکھو اس لئے ماننا پڑے گا کہ یہ ترتیب ایسی وحی سے دی گئی ہے جو لفظی نہ تھی۔ یعنی الہام تھا۔

(۲) قرآن میں ہے کہ واذ یعدکم اللہ احدی الطائفتین انہا لکم وتودون ان غیر ذات الشوکۃ تکون لکم ... الخ وہ وقت یاد کرو جبکہ اللہ تم سے یہ وعدہ کر رہا تھا کہ ان دو گروہوں (قافلۂ تجارت اور مجاہدین بدر) میں سے ایک تمہارے لئے ہوگا اور تم یہ چاہتے تھے کہ جو کمزور گروہ ہے (یعنی قافلہ تجارت) وہ تمہارے قبضے میں آجائے ... الخ

یہاں غور طلب بات صرف یہ ہے کہ اللہ نے جو وعدہ مسلمانوں سے کیا تھا (کہ دو گروہوں میں سے ایک تمہارے قابو میں آجائے گا) وہ یقیناً بواسطۂ رسول ہی کیا ہوگا اور رسول سے بھی بواسطۂ وحی یہ وعدہ کیا ہوگا۔ اب اگر وہ وحی ملفوظ تھی تو اسے قرآن میں محفوظ ہونا چاہیئے جو اس آیت کے نزول سے پہلے ہی نازل ہو چکی ہو اور اگر یہ وحی قرآن میں موجود نہیں — اور یقیناً نہیں تو ماننا چاہیئے کہ یہ وعدہ کسی ایسی وحی کے ذریعے ہوا جو ملفوظ نہ تھی۔

(۳) قرآن کریم میں اسی انداز کی ایک آیت اس طرح ہے کہ واذ اسر النبی الی بعض ازواجہ حدیثاً فلما نبات بہ واظہرہ اللہ علیہ عرف بعضہ واعرض عن بعض فلما نباھا بہ قالت من انباک ھذا قال نبانی العلیم الخبیر۔ اور یاد کرو کہ جب پیغمبر نے اپنی بعض بیوی کو ایک بات چپکے سے بتائی اور اس نے دوسری کو بتا دی اور اللہ نے پیغمبر کو اس کا حال بتا دیا کچھ بتایا اور کچھ سے اعراض کیا۔ جب پیغمبر نے اس بیوی کو تنبیہ

کیا تو اس نے پوچھا کہ آپ کو کس نے بتایا - پیغمبر نے کہا کہ مجھے خدائے علیم وخبیر نے بتایا -

اس پورے واقعے کی تفصیل وتفسیر میں جانے کی ضرورت نہیں ۔ غورطلب صرف اتنا ہی حصہ ہے کہ راز کی کوئی بات پیغمبر نے ایک بیوی سے کہی - اس نے دوسری سے کہہ دی - اسی افشائے راز کی اطلاع پیغمبر کو اللہ نے دی - اب سوال صرف اتنا ہے کہ اگر ملفوظ طریقے پر یہ اطلاع تھی تو کہیں قرآن میں اس کا ذکر ہونا چاہیئے ۔ نہیں ہے - لہٰذا اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس اطلاعِ خداوندی کا ذریعہ وحی غیر ملفوظ کو مانا جائے -

ہمارے خیال میں وحی غیر ملفوظ (یا خفی یا غیر متلو یا ہماری اصطلاح میں الہام کے وجود کے لئے اتنا ثبوت کافی ہے -

اس کے بعد دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اس نوع کی وحی کے بند ہو جانے کی کوئی دلیل نہیں قرآن سے نہ مل سکی - نیز ایسی وحی نبوت کی نقیض نہیں - نبوی وحی یعنی ملفوظ و متلو وحی یا ہماری اصطلاح میں تنزیل اسی وحی غیر ملفوظ کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے - الہام کو تنزیل کی نقیض قرار دینا ایسا ہی ہے جیسے کوئی مٹی کو درخت کی نقیض کہے اور دلیل یہ دے کہ اگر درخت کو جسم مانتے ہو تو مٹی کو جسم نہ مانو یہ جسم ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل نباتات ہے اور حیوانات ہی ترقی یافتہ صورت حیوان مطلق اور اس کی ترقی یافتہ شکل انسان - بالکل یہی شکل وحی کی ہے - یہ وحی آسمان وزمین سے گزر کر شہد، ملائکہ، حواری ، یونکبد تک برابر ترقی کرتی گئی اور اس کی آخری ترقی وہ وحی ملفوظ ہے جو صرف پیغمبر کے ساتھ مخصوص ہے - اس ارتقا کو تناقض کے لفظ سے یاد کرنا صحیح نہیں -

ہمارے سائل محترم پر یہ خطرہ سوار ہے کہ اگر الہام کے وجود کا اعتراف کر لیا جائے تو نبوت کا دروازہ کھل جائے گا اور ختم نبوت ختم ہو جائے گا یعنی ہر کس و ناکس اٹھ کر دعوےٰ کر بیٹھے گا کہ مجھے الہام ہوتا ہے - لیکن یہ خطرہ تو تنزیل کے ساتھ بھی لگا ہوا ہے - ہر شخص دعوےٰ کر سکتا ہے کہ مجھے تنزیل سے نوازا گیا ہے - یہ خطرہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ اگر تم انسان کو متحرک بالارادہ مانتے ہو تو خبردار جانوروں کو متحرک بالارادہ نہ ماننا ورنہ وہ دعویٰ کر بیٹھیں گے کہ ہم بھی انسان ہیں - ایسے مدعیوں کے لئے ہمارے پاس بہت سے دوسرے علاج ہیں - اس کا یہ علاج نہیں کہ کسی حقیقت کے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے -

اب رہی یہ بات کہ احادیث کو وحی خفی مانا جائے یا نہیں ؛ اگر مانا جائے تو کیا تمام احادیث کو الہامی مانا جائے یا کچھ کو ؛ اور وہ کون سے حصے احادیث کے ہیں جن کو الہامی تسلیم کرنا چاہیئے ؛ یا یہ چیز کہ تنزیل کے ہوتے ہوئے اس کے مقابلے میں الہام کی کیا حیثیت ہے وغیرہ وغیرہ تو ان سوالات کا جواب اس وقت مقصود نہیں - "مقام سنت" میں آپ کو یہ تمام مباحث مل جائیں گے -

ابلیس کیا تھا؟

حیدر آباد دکن سے جناب میر ولایت علی صاحب (مصنف اسلامی تعلیمات) دریافت فرماتے ہیں کہ :۔ ابلیس فرشتہ تھا یا جن؟ اگر فرشتہ تھا تو اُس نے سجدۂ آدم سے انکار کیوں کیا جب کہ فرشتوں کی خاصیت یہ ہے کہ ویفعلون مایؤمرون (انہیں جو کچھ کہا جاتا ہے اُسے کر گزرتے ہیں) اور اگر جن تھا جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ کان من الجن (وہ جنوں میں سے تھا) تو کیا جن بھی مامور بہ سجدہ تھے؟ اگر تھے تو کیا باقی جنوں نے سجدہ کیا تھا جو ابلیس نہ کرنے سے راندا گیا؟ اور اگر جن مامور نہ تھے تو ابلیس سجدہ نہ کرنے کا مجرم کس طرح شمار ہوا؟

ثقافت ملائکہ کی تخلیق کس چیز سے ہوئی اس کا ذکر ہمیں قرآن میں نہیں ملا۔ انسان کی خلقت مٹی سے اور جنوں کی آگ سے ہوئی۔ ان دونوں باتوں کا ذکر قرآن میں موجود ہے۔ (خلق الانسان من صلصال کالفخار وخلق الجان من مارج من نار۔ ابلیس اپنے متعلق کہتا ہے (خلقتنی من نار وخلقتہ من طین (مجھے آگ سے اور انسان کو مٹی سے پیدا کیا) یہاں بات صاف ہو جاتی ہے کہ شیطان اور جن ایک ہی خلقت رکھنے کی وجہ سے ایک ہی چیز ہیں۔ اور یہی چیز ہے جسے قرآن کہتا ہے کان من الجن ففسق عن امر ربہ۔ ان کی مخلوقیت کی کیا شکل ہے یہ اللہ کو معلوم۔ ہم جہاں تک پہنچ سکے ہیں وہ یہ ہے یہ ایک آتشیں مادہ ہے جو انسان کے اندر اسی طرح موجود ہے جس طرح ملکیت موجود ہے۔ انسانیت کے آگے ان سب کو سجدہ ریز ہو جانے کا حکم دیا گیا تھا خواہ وہ ملکیت ہو یا شیطنت (جنیت)، لیکن تغلیباً حکم سجدہ کے سلسلے میں صرف ملائک کا ذکر آیا ہے۔ ملکیت جھک گئی اور شیطنت و جنیت اپنی فطرت کی وجہ سے منکر ہوئی۔ اور یہ ہمیشہ کے لئے ملعون ہوئی تا آنکہ یہ انسانیت کے ارتقا میں ملکیت سے مل کر ایک وحدت نہ بن جائے۔ ملعون وہی شیطنت ہے جس میں انفرادیت ہے۔ اگر اُسے ختم کر کے مسلمان کر لیا جاتے یعنی تقاضائے ملکیت سے ہم آہنگ کر لیا جائے تو اس کی ملعونیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ انسان میں اگر غلبۂ شر ہو تو وہ جن یا شیطان ہوتا ہے جیسے قرآن نے یوں ظاہر کیا ہے کہ واذا خلوا الی شیٰطینھم ..... شیاطین الانس ... وغیرہ اگر اس میں غلبۂ خیر ہو تو اُسے ملک بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ ان ھذا الا ملک کریم۔ یہ تو فرشتہ صفت ہے (یہ جملہ زنانِ مصر نے سیدنا یوسف کے متعلق کہا تھا۔ انہیں یہ معلوم نہ تھا ملکیت اصل انسانیت سے نیچے درجے کی چیز ہے) قرآن میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ جنوں کو بھی حکم سجدہ ہوا تھا لیکن ابلیس ان سب کا نمائندہ ہے اور اس کے ذکر میں ان سب کا ذکر شامل ہے۔ حکم سجدہ بظاہر صرف ملائکہ کو دیا گیا ہے لیکن یہ تغلیباً ہے اور تبعاً اسی حکم میں جن بھی

داخل ہیں اس لئے ..... الّا ابلیس کا لفظ استثنائے منقطع کے لئے بلکہ اُسے استثنائے متصل ہی سمجھنا چاہیئے

یہاں ایک ضروری بات یہ بھی ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ ملک یا جن کے سجدے سے اس قسم کا سجدہ مراد نہیں جو انسان کرتے ہیں لینی زمین پر پیشانی، ہاتھ، گھٹنے رکھ کر "سبحان ربی الاعلیٰ" کہنا - سجدے سے یہاں مراد صرف اظہار اطاعت کے لئے جھک جانا ہے - حضرت یوسف کو (خواب میں) جن شمس و قمر و کواکب نے سجدہ کیا تھا وہ ہمارے جیسا سجدہ نہ تھا - نیز ساری کائنات جو سجدہ کر رہی ہے ـــــ بمصداق الم تران اللہ یسجد لہ من فی السمٰوات والارض الخ ـــــ وہ بھی انسانی انداز کا سجدہ نہیں - اسی طرح ملک و جن کے سجدے کا مطلب ان قوتوں کا اعلیٰ اور ارتقائی مقصد کے لئے مسخر ہو جانا ہے - یہ سجدہ قصۂ آدم کے ساتھ ختم نہیں ہو گیا - یہ ہنوز ایک تسلسل کے ساتھ جاری ہے - قصۂ آدم و ابلیس و ملائکہ کوئی ڈرامہ نہیں تھا جو خدا کے آگے کھیلا گیا ہو، یہ بشریت، ملکیت اور ابلیسیت کی حقیقتوں، صلاحیتوں اور فطرتوں کی ایک حسین داستان ہے - بزبان حال ہم یہ قصہ پڑھتے ہیں کہ دیوار نے کھونٹی سے پوچھا کہ تو مجھ میں سوراخ کیوں کرتی ہے؟ کھونٹی نے جواب دیا کہ یہ سوال اُس سے کر جو مجھے ٹھونک رہا ہے ـــــ ظاہر ہے کہ نہ دیوار نے کوئی سوال کیا نہ کھونٹی نے جواب دیا بلکہ ایک قصے کے پیرائے میں ایک خاص حقیقت بیان کی گئی - "کلیلہ و دمنہ" ایسی ہی داستانوں سے بھری ہے - رومی و عطار نے اسی طرح کے بے شمار قصے لکھے ہیں - ان کا مقصد صرف ایک حقیقت کو بیان کرنا ہوتا ہے ڈرامائی انداز سے، قرآن نے بھی بشری، ملکی اور جنی فطرتوں کو بیان کرنے کے لئے اسی طرح کا دلنشین انداز اور پیرایۂ قصہ اختیار فرمایا ہے - اسی حقیقت کو رومی یوں بیان کرتے ہیں ؎

اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست معنی اندر وے مثال دانہ ایست

قرآن ایسی مثالوں سے خالی نہیں اذ قال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین. یاد کرو جب اللہ نے آسمان و زمین سے کہا کہ طوعاً یا کرہاً حاضر ہو جاؤ تو انہوں نے کہا ہم طوعاً حاضر ہیں - یا مثلاً یوم نقول لجہنم ھل امتلأت و تقول ھل من مزید ہم جہنم سے کہیں گے کہ تو بھر گئی؟ تو وہ کہے گی ابھی کچھ اور چاہیئے - ان جیسی مثالوں میں "قال" کا جو مفہوم ہے وہی قصۂ آدم و ابلیس میں بھی ہے یعنی یہ سب کچھ زبان حال سے ایک حقیقت کی ترجمانی ہے - اسی نقطۂ نگاہ سے حکم سجدہ اور اس حکم کی اطاعت و انکار کو بھی دیکھنا چاہیئے - دنیا ہمیشہ اس واقعے کو ہبوط آدم کا قصہ سمجھتی رہی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ قرآن نے اسے "عروج آدم" کی داستان بنا کر پیش کیا ہے - اور یہ عروج اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب ملکیت کی طرح شیطنت کو بھی سجدہ ریز کر لیا جائے - یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون میں جن سے کیا مراد ہے - ہمارا خیال ہے کہ اس سے وہ جن مراد نہیں جن کا اوپر ذکر ہوا ہے - بہرحال یہ سردست میرے موضوع سے باہر ہے -

سزائے رجم

راولپنڈی سے سلطان احمد صاحب لکھتے ہیں کہ رجم کی سزا قرآن میں نہیں ہے لیکن احادیث سے ثابت ہے۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قرآن میں پہلے آیت رجم موجود تھی جواب پڑھی تو نہیں جاتی مگر اس کا حکم باقی ہے۔ کیا آپ اسکی وضاحت فرمائیں گے

ثقافت: حدود سے مراد وہ سزائیں ہیں جو قرآن میں صریحاً مقرر کی گئی ہیں۔ کچھ سزائیں ایسی بھی ہیں جو قاضی کی سمجھ پر چھوڑی گئی ہیں ان کو تعزیر کہتے ہیں۔ حدود قرآن میں صرف چند جرائم کی ہیں۔ زنا کی سزا ہے سو کوڑے تہمت زنا کی اسی کوڑے اور چوری کی قطع ید — اور تعزیرات کا اشارہ بھی قرآن ہی میں ہے مثلاً:

والذان یاتیانها فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما الخ ... (۴ : ۱۶)

جو دو مرد خلاف وضع فطری حرکت کریں انھیں مناسب سزا دو پھر اگر وہ باز آ جائیں تو ان سے تعرض نہ کرو۔

(موضح القرآن میں اسکا مطلب خلاف وضع فطری حرکت بتایا ہے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے)۔

اس میں سزا کی مقدار یا نوعیت معین نہیں کی گئی ہے۔ بس یہ حکم ہے کہ اتنی بھر مناسب سزا دو کہ وہ اپنی حرکت سے باز آ جائیں۔

اس طرح کی کئی تعزیرات کا احادیث سے بھی پتہ چلتا ہے۔

جلد و رجم: ہمارے دور میں اکثر یہ بحثیں چھڑتی ہیں کہ اسلام میں زانی کے لئے رجم یعنی سنگساری کی سزا بھی ہے یا نہیں؟ ان دلائل و مباحث کا اعادہ یہاں مقصود نہیں۔ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ بائبل بھی کتاب اللہ ہے اور اس میں رجم کی سزا موجود ہے اور جب تک قرآن کے صریح احکام نازل نہ ہوتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بائبل ہی کے احکام پر عمل فرماتے تھے۔ قرآن میں کوڑوں کی سزا کا مطلب ظاہر ہے کہ سزائے رجم کو ہلکا کر کے سزائے جلد میں تبدیل کر دیا گیا لیکن رجم کلیۃً ختم و نابود نہیں ہوا بلکہ اس کی حیثیت حد کی بجائے تعزیر کی سی رہ گئی۔ اگر جرم کی نوعیت سنگین تر ہو تو قاضی اب بھی یہ سزا دے سکتا ہے۔ ایک مجرد نوجوان کسی کے ساتھ برضا و رغبت بدکاری کرے اور دوسرا جو شادی شدہ اور سن رسیدہ بھی ہو اپنی محرمات کے ساتھ عین شب قدر میں بالجبر بدکاری کرے تو ظاہر ہے کہ دونوں جرم ہرگز ایک نوعیت کے نہیں ہونگے اور دونوں کو ایک ہی طرح کی سزا دینا کوئی انصاف نہ ہوگا علاوہ ازیں سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ سزاؤں میں قومی اور شخصی احوال کا لحاظ شریعت و قانون کا سب سے بڑا ستون ہے سخت قسم کے جرائم پیشہ گروہوں کے لئے معمولی سزائیں کھیل ہوتی ہیں اور ایک نازک و مہذب سوسائٹی کیلئے تھوڑی سزا بھی بڑی کارگر ہو جاتی ہے۔ ان سارے مواقع کا پتہ ہمیں احادیث سے بھی چلتا ہے۔ اگر ان کو نظر انداز کر دیا جائے اور قانون کے مختلف پہلوؤں سے پہلوتہی کر لی جائے تو پورا دین محض ایک جامد سی چیز بن کر رہ جائیگا۔ آج بھی اگر کوئی اہل کتاب کا مقدمۂ زنا اسلامی عدالت میں آئے تو ان کو ان ہی کی کتاب کے مطابق سزائے رجم دی جائیگی۔

فرض کیجئے ایک شخص عین اس موقعے پر جبکہ دشمن کی فوج سرحد پر حملے کیلئے تیار کھڑی ہو۔ اسلحہ خانے کی چابی چرا لیتا ہے جس کی قیمت تین چار آنے سے زیادہ نہیں۔ وہ چور ہوگا (اور چور بھی ایسی معمولی قیمت کی چیز کا جس پر فقہا کے نزدیک قطع ید بھی نہیں) لیکن سوچئے کہ کیا آپ اسے معاف کر دینگے یا صرف قطع ید کی سزا دینگے؟ اس کی شکل چوری کی ہے لیکن اصالۃً وہ سبوتاژ ہے

جس کے عوض موت بھی ایک معمولی سزا ہے، یہاں چوری کا لفظ نہیں دیکھا جائیگا اور نہ چوری کی سزا پر اکتفا کی جائیگی۔ یہاں فعل سرقہ کی نوعیت دیکھی جائیگی اور اس کے مطابق سزا بھی دی جائیگی۔ یہی صورت مختلف قسم کی بدکاریوں میں بھی ہو سکتی ہے۔

آیت رجم: سزاؤں کا مقصد صرف سزا یا جرم کی تلافی ہی نہیں بلکہ سوسائٹی سے اس جرم کا خاتمہ کرنا ہے بعض اوقات صرف کوڑوں کی سزا بھی بہت زیادہ اور کسی وقت سنگساری بھی معمولی تعزیر ہو سکتی ہے۔ پس ان حالات میں ہمیں قرآن کریم کی سزائے جلد اور احادیث کی سزائے رجم میں کوئی تناقض نظر نہیں آتا۔ یہ حکم بھی کتاب اللہ کا ہے اور وہ حکم بھی کتاب اللہ ہی کا تھا۔ باقی رہا اس رجم کی تائید کے لئے یہ کہنا کہ یہ قرآن کی ایک آیت تھی جو منسوخ التلاوۃ تو ہو گئی، مگر منسوخ الحکم نہیں ہوئی، بالکل لغو اور بے معنی سی بات ہے۔ قطع نظر اس بات کے کہ اس سے قرآن پاک کی محفوظیت کا دعویٰ بے معنی ہو جاتا ہے ذرا یہ بھی دیکھئے کہ "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ" الخ کی زبان ذرہ برابر بھی قرآنی زبان معلوم ہوتی ہے؟ علاوہ ازیں دنیا کے کس عربی لغت میں شیخ اور شیخہ کے معنی محصن، محصنہ کے لکھے ہیں جو لوگوں نے اس آیت سے یہ نتیجہ نکالا ہے، کہ محصن و محصنہ (شادی شدہ) کے لئے سزائے رجم ہے اور کنوارے کنواری کے لئے سزائے جلد؟ اور ایسی باتوں کو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کرنا تو اور بھی مضحکہ خیز ہو جاتا ہے۔ کجا یہ تشدد کی حدیث بیان کرنے والا یا تو دو گواہ لائے یا درّے کھانے کو تیار ہو جائے اور کجا یہ قول کہ "بخدا آیت رجم کتاب اللہ میں موجود تھی اور اگر لوگوں کے یہ کہنے کا خوف نہ ہوتا کہ عمرؓ نے قرآن میں اضافہ کر دیا ہے، تو میں آیت رجم کو ضرور قرآن میں داخل کر دیتا" (ترمذی و مالک)۔ کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حسبنا کتاب اللہ کہنے والے حضرت عمر صحتِ حدیث میں تو اتنے متشدد ہوں اور حفاظتِ قرآن کا معاملہ آئے تو اتنے ڈھیلے ثابت ہوں؟ شتان بینھما۔

اور اس سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ ابوداؤد کی روایت کے مطابق ابن عباس کے نزدیک "واللذان یاتیانھا" والا حکم جو قرآن میں موجود ہے وہ تو آیت جلد سے منسوخ ہو گیا اور جو آیتِ رجم سرے سے کہیں قرآن میں موجود ہی نہیں وہ آیت جلد کے ہوتے ہوئے بھی منسوخ نہیں۔ بس لکھنا پڑھنا تو ممنوع ہے اور حکم علی حالہ قائم ہے۔

سیدھی سی بات ہماری سمجھ میں یہی آتی ہے کہ زنا کی اصلی سزا (حد) وہی "جلد" ہے جو قرآن نے بتائی ہے لیکن قاضی جرم کی سنگینی کی نوعیت کے پیش نظر تعزیراً رجم یا کوئی اور طریقۂ قتل بھی اختیار کر سکتا ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو رزین نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ:

من وقع علی ذات محرم او قال من نکح ذات محرم فاقتلوہ۔

جو کسی محرم سے نکاح کر کے یا بلا نکاح مواصلت کرے اسے قتل کر دو۔

چنانچہ براء سے اصحاب سنن نے روایت کی ہے، کہ ایک شخص کو جس نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا تھا حضورؐ کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ ایسا زانی یقیناً صرف جلد کا مستحق نہیں بلکہ سزاوار قتل ہے اور قتل ہی کا ایک طریقہ رجم بھی ہے یہ سب کچھ جرم کی نوعیت پر موقوف ہے غرض تو ایسی عبرتناک سزا دینی ہے، جو اس جرأتِ جرم کو ختم کر دے۔ (محمد جعفر)

بزمِ اقبال

ملک کے مصنفین کو دعوت دیتی ہے کہ وہ علامہ اقبال کے شاعرانہ اور فلسفیانہ افکار کے متعلق مندرجہ ذیل موضوعات میں سے کسی ایک پر بزبان انگریزی یا اردو کتابیں رسالے یا مقالے لکھیں۔

(۱) اقبال اور ملت (۲) اقبال کی شاعری (۳) اقبال اور فرد (۴) جمہوریت اشتراکیت اور اشتمالیت کے متعلق اقبال کا زاویہ نگاہ (۵) اقبال اور تخلیق ارتقا (۶) اقبال اور فلسفۂ طاقت (۷) فکر اقبال میں متصوفانہ عناصر (۸) مردِ مومن (۹) اقبال کے مختلف میلانات کا توافق اور تضاد (۱۰) اقبال اور مغربی اور مغربی تہذیب کے (۱۱) اقبال کی فکر میں قدامت پرستانہ اور ترقی پسندانہ رجحانات۔

جو اصحاب مندرجہ بالا موضوعات میں سے کسی ایک پر لکھنا چاہیں وہ اپنے موضوع کی نسبت معتمد بزم اقبال کو جلد اطلاع دیں۔ نیز یہ وضاحت بھی فرمائیں کہ ان کا مضمون اندازاً کتنے صفحات پر مشتمل ہوگا (صفحات کا سائز بزم اقبال کے سائز کے برابر ہونا چاہیئے) نیز وہ کتنے عرصے میں مضمون کی تکمیل کر سکیں گے۔ اور اسکا کیا معاوضہ چاہتے ہیں۔

مجلس ترقیٔ ادب

کا قیام اس غرض سے عمل میں آیا ہے کہ ادب کی حفاظت اور حوصلہ افزائی کی جائے۔ اور اس کو ترقی دینے کے لئے تمام ممکنہ تدابیر سے کام لیا جائے۔ اس مقصد کے لئے مجلس ادبِ عالیہ کی اشاعت کے علاوہ ان نئی کتابوں کو شائع کرنے میں بھی امداد کرے گی۔ جنہیں مصنفین منظوری کے لئے پیش کریں گے۔ بشرطیکہ ایسی تصانیف قابلِ اشاعت سمجھی جائیں۔ مزید برآں مجلس ترقیٔ ادب ہونہار اور قابل مصنفین کو ان کی تصانیف کے سلسلے میں امداد دے گی۔ مختلف موضوعات پر کتابیں لکھوائے گی اور ہر سال بہترین کتابیں لکھنے والوں کو انعام دے گی۔ علاوہ بریں مجلس اخباروں اور رسالوں میں شائع ہونے والے بہترین مقالوں اور نظموں پر بھی انعامات دے گی اور مختلف علمی اداروں اور انجمنوں کو ان کے کام کی جانچ کے بعد مالی امداد دینے کے مسئلہ پر بھی غور کرے گی۔

معتمد بزمِ اقبال و مجلس ترقیٔ ادب۔ نرسنگھ داس گارڈن۔ کلب روڈ۔ لاہور (پاکستان)

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

		آنے	روپے
۱۔ اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔اے۔ایل ایل بی۔پی ایچ ڈی)	۰۰	۰	۱۰
۲۔ فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔اے۔ایل ایل بی۔پی ایچ ڈی)	۰۰	۸	۰
۳۔ دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔اے۔پی ایچ ڈی)	۰۰	۱۲	۰
۴۔ محمد دی ایجوکیٹر (مصنفہ رابرٹ کنگ)	۰۰	۰	۳
۵۔ اسلام اینڈ تھیوکریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۰۰	۸	۱
۶۔ ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۰۰	۱۲	۵
۷۔ اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔اے۔ایل ایل بی۔پی ایچ ڈی)	۰۰	۰	۸

اردو

		آنے	روپے
۸۔ عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۰۰	۱۲	۰
۹۔ اسلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)	۰۰	۰	۱
۱۰۔ اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰۰	۱	۴
۱۱۔ اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۰۰	۸	۱
۱۲۔ دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی	۰۰	۸	۱
۱۳۔ اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ	۰۰	۸	۲
۱۴۔ اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین	۰۰	۰	۱
۱۵۔ اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۰۰	۱۲	۱
۱۶۔ علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰۰	۰	۲
۱۷۔ مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی	۰۰	۰	۲

Regd. No. L-6088

رجسٹرڈ نمبر ایل-۱۰۳۳

(مطبوعات ادارہ)

کتاب			آنے	روپے
۱۸- ثقافت اسلامیہ (مصنفہ خوجہ عباد اللہ اختر		۰۰	۸	۵
۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)		۰۰	۸	۲
۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۰۰	۰	۳
۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی)	..	۰۰	۰	۶
۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) مصنفہ ”)	..	۰۰	۸	۶
۲۳- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	..	۰۰	۸	۲
۲۴- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)		۰۰	۸	۵
۲۵- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	..	۰۰	۸	۶
۲۶- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان ..	..	۰۰	۰	۳
۲۷- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	..	۰۰	۸	۳
۲۸- ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..		۰۰	۰	۸
۲۹- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی ..	..	۰۰	۰	۵
۳۰- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب)	..	۰۰	۸	۳
۳۱- الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..		۰۰	۰	۵
۳۲- طب العرب (مصنفہ سید علی احمد نیر واسطی) ..	..	۰۰	۰	۶
۳۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) مصنفہ رشید اختر ندوی)	..	۰۰	۱۲	۵
۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی پی ایچ ڈی)		۰۰	۰	۳
۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	..	۰۰	۰	۵
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	..	۰۰	۰	۳
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی) ..			۱۵	۰
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری)	..	۰۰	۰	۶

ملنے کا پتہ

سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور

ثقافت

۱۹۵۶

فروری

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور

پاکستان

مدیر

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

ادارۂ تحریر

---★---

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲ - کلب روڈ - لاہور

ماہنامہ ثقافت لاہور

فروری سنہ ۱۹۵۶ء

★

جلد ۲ شمارہ ۲

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

حمایت اسلام پریس ــــ لاہور

ترتیب!

محمد حنیف ندوی

تاثرات

خدا کا شکر ہے کہ ہمارا دستور تعویق و التوا کے جھمیلوں سے نکل کر بالآخر اشاعت پذیر ہو ہی گیا ہے اور اب یہ چند دن کی بات ہے کہ مناسب بحث و تمحیص اور ترمیم و اصلاح کے بعد یہ ہماری عملی زندگی کا اہم جز قرار پائے۔ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ شروع ہی سے اس مسئلہ میں پیچیدگیوں پر پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہیں اور اصلاح اور سلجھاؤ کی کوششوں کے باوجود بل پر بل پڑتے گئے یہ بھی صحیح ہے کہ ان مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے لئے ہمیں آٹھ سال کی طویل مدت صرف کرنا پڑی لیکن اس پر ماتم کرنے اور مایوس ہونے کی ضرورت نہیں۔ قومی زندگی کی تعمیر و ساخت میں آٹھ سال کا یہ عرصہ کچھ زیادہ نہیں۔ بشرطیکہ ہمیں ایسا دستور ملے جو ہمارے نظریات و تصورات کے عین مطابق ہو۔ اور پاکستان کے دونوں بازو اس پر متفق ہوں۔

اگر اس دستور میں اسلامی اقدار کے تحفظ کی ضمانت موجود ہے اور ان کو فروغ دینے اور نافذ کرنے کے عزائم کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اگر اس میں عدل و انصاف کی فیض رسانیوں کو عام رکھا گیا ہے۔ اور ایسا اہتمام کیا گیا ہے کہ غریب سے غریب انسان بھی اونچی سے اونچی عدالت کے دروازوں پر دستک دے سکے اور اپنے حقوق کے لئے جرأت و آزادی سے لڑ سکے۔ اور اگر اس میں کوشش کی گئی ہے کہ عوام کا معیار زندگی بڑھے، اور دولت و ثروت کی فراوانیاں، گھوم پھر کر کسی ایک ہی طبقہ میں مرتکز نہ ہو جائیں۔ تو ہم اس کا خیر مقدم کریں گے۔ دل سے اس کو سراہیں گے۔ اور کہیں گے کہ آٹھ سال کا یہ زمانہ ہم نے قطعی ضائع نہیں کیا۔ ہم اس عرصہ میں ایسا آئین مرتب کر ڈالنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ جو ہماری انفرادی و اجتماعی امنگوں کا آئینہ دار ہے اور اس لائق ہے کہ اس کو فخر کے ساتھ دوسروں کے سامنے پیش کر سکیں۔

لیکن کیا یہ در حقیقت ایسا ہی آئین ہے۔ اور اس میں وہ سب کچھ موجود ہے جس کے ہم خواہشمند تھے؟ ہمارا یہ جواب ہے کہ اس میں اگر تمام مقاصد کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے اور اس میں ایسے امکانات ہیں کہ جن کو زندہ اور باشعور جماعتیں آگے بڑھا سکتی ہیں۔

ہم ان لوگوں میں نہیں ہیں۔ جو صرف الفاظ حروف اور پیرایہ بیان کی وضاحتوں پر تکیہ کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک اصل اہمیت قوم کو حاصل ہے۔ اگر اس میں فکر و عمل کی صلاحیتیں زندہ ہیں۔ تو اس کا دستور زندہ ہے اور اصلاح و ترقی کی گنجائش موجود ہے اور اگر خدا نخواستہ اس میں جان نہیں ہے۔ تو پھر حقیقی مسئلہ یہ نہیں کہ آئین کی دفعات کیا ہیں۔ اور قانون کے تیور کیسے ہیں؟ پھر مسئلہ تو یہ ہے کہ اس قوم کو کیونکر زندگی بخشی جائے اور کیونکر اس لائق ٹھہرایا جائے کہ یہ زندگی کی صحیح کیفیتوں سے بہرہ مند ہو۔ قوموں کی ذہنی و عملی صلاحیتوں کے اختلاف سے ایک اچھے خاصے اور معقول دستور کی افادیت کے دائرے بھی کیونکر مختلف رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

اس کا تماشہ دیکھنا ہو تو مغرب کی جمہوریتوں کی طرف نظر دوڑائیے۔ کیا فرانس اور اٹلی میں وہی جمہوریت رواج پذیر نہیں جو انگلستان میں ہے، لیکن اس کے باوجود جس ٹھاٹھ اور شان دلبری کے ساتھ انگلستان میں جمہوری قدروں کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے۔ کیا فرانس اور اٹلی میں ایسا ہونا ممکن ہے؟ اور جو شاندار نتائج و ثمرات جمہوریت سے انگریز قوم حاصل کرتی ہے۔ کیا اس کا عشر عشیر بھی فرانس اور اٹلی والوں کو میسر ہے؟ سوال یہ ہے کہ کیوں نہیں جب اصول ایک ہے، جڑ اور بنیاد میں کوئی فرق نہیں۔ تو برگ و بار میں یہ عظیم تفاوت کیوں ہے؟ اس لئے اور محض اس لئے کہ قوموں کی صلاحیت کار اور نشاط فکر و رائے کے درجے مختلف ہیں۔

دور کیوں جائیے۔ اسلام کی تاریخ پر ہی غور کیجئے۔ جب تک عربوں نے خود اکیلے اس دین کو اپنائے رکھا۔ اس کی تخلیق و فتوحات کے دائرے وسیع سے وسیع تر ہوتے رہے لیکن جونہی دوسری قوموں نے اس کا تجربہ کیا، اس میں سقم، جمود اور زوال و اختلاط کے علائم پیدا ہونا شروع ہو گئے۔ سبب ظاہر ہے۔ عربوں میں زندگی، فعالیت اور تخلیق تھی لہٰذا ان کا اختیار کردہ مسلک بھی ان اوصاف حمیدہ کا حامل تھا اور دوسری قوموں میں چونکہ یہ چیزیں نہیں پائی جاتی تھیں۔ اس لئے انہوں نے اسلام ایسے تخلیقی اور فعال مذہب کو ماننے کے باوجود اس کے روشن پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا۔

اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئیے کہ ہم عمدہ دستور اور ناقص دستور میں جو فرق ہے اس کو نہیں سمجھ رہے ہیں۔ یا اس حقیقت سے ناآشنا ہیں کہ اگر دستور میں اسلامی و جمہوری قدروں کے پنپنے کے مواقع پورے پورے نہ مہیا کئے جائیں۔ تو عملاً ان بلند نصب العینوں کے پانے میں سخت دشواریاں حائل ہو سکتی ہیں۔ ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کا نچوڑ دو لفظوں میں یہ ہے کہ صرف دستور ہی فیصلہ کن چیز نہیں اور اسی پر ہماری خوشیوں اور مایوسیوں کا انحصار نہیں۔ یہ اگر ناقص ہے تو اس کو بدلا جا سکتا ہے اور کامل ہے تو اس کو اس سے زیادہ کامیاب بنایا جا سکتا ہے۔ بہرحال کام ہونا چاہئیے اور فکر و عمل کی تازہ کاریوں کے لئے نئی نئی جولانگاہوں کی تلاش و جستجو کا سلسلہ جاری رہنا چاہئیے۔

ہم مانتے ہیں کہ موجودہ دستور میں جھول رہیں گے اور رہنے چاہئیں۔ کیونکہ یہ انسانی دستور ہی تو ہے۔ اس میں قدرتاً وہ کمال اور ہمہ گیری نہیں ہو سکتی جو وحی و الہام کا خاصہ ہے۔ مزید برآں اسمیں اس وجہ سے بھی نقائص کا پایا جانا ضروری ہے کہ اس کو ایک ہی ہم آہنگ پارٹی کے معتقدات کے مطابق ترتیب نہیں دیا گیا۔ بلکہ مختلف افکار و نظریات رکھنے والی پارٹیوں نے مل جل کر ترتیب دیا ہے۔ پھر اسمیں جو کچھ پیچ رہ گئے ہیں۔ ان کا رہ جانا اس بنا پر بھی ضروری ہے کہ پاکستان ایک ہی جغرافیائی وحدت کا نام نہیں۔ بلکہ ایسے دو خطوں پر مشتمل ایک ریاست سے تعبیر ہے۔ جن میں صرف سینکڑوں کوس کا فاصلہ ہی حائل نہیں۔ ضروریات، نقطۂ نظر اور تہذیب و ثقافت کا اختلاف بھی حائل ہے۔ لہٰذا ان حالات میں کوئی ایسا دستور معرض وجود میں آ ہی نہیں سکتا جس سے کہ ہر ہر گروہ کے جذبات کی تسکین ہو سکے۔ ہاں البتہ یہ ممکن ہے کہ جانبداری کا خیال رکھے بغیر اصولاً تمام صحتمند پہلوؤں کو اپنا لیا جائے۔ اور ہر ہر گروہ کے ان مطالبات کو مان لیا جائے جس سے کہ ملک مستحکم ہوتا ہے۔ اور قوم کے اختلافات دور ہوتے ہیں۔ اور ہم دیانتداری سے یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ ترتیب دستور میں اس نزاکت کا خیال رکھا گیا ہے۔

پاکستان کے دستور کا مسئلہ صرف ایک دستور کی تدوین و ترتیب کا مسئلہ نہیں بلکہ ایک نئے فکر، نئے تجربے اور مثالی نظریۂ ریاست کو منصۂ شہود پر لانے کا مسئلہ ہے۔ اگر بات صرف اتنی ہی ہوتی کہ ایک ملک کے آئین طیار کرنا ہے، اور جس طرح دوسرے ملکوں کا ایک جمہوری ضابطۂ حیات ہے اسی طرح کا ایک نظام یہاں بھی تھوڑی سی تبدیلیوں کے ساتھ قائم کرنا ہے تو اس کے لئے زیادہ تردد حیص بیص اور غور و فکر کی ضرورت نہ تھی۔ مشکل یہ ہے کہ پاکستان سرے سے ان معنوں میں ایک مملکت ہی نہیں۔ اس کی حیثیت ایک آئیڈیالوجی اور مخصوص اندازِ زیست کی ہے۔ یہی وہ انقلاب انگیز خیال تھا جس کی وجہ سے پاکستان نے جنم لیا ورنہ وسیع و عریض اور متحدہ ہندوستان میں مسلمان ایسا گیا گزرا نہ تھا کہ ہندوؤں کے دوش بدوش زندگی نہ بسر کر سکتا۔ پاکستان ہمارے نقطۂ نظر سے تاریخِ اسلامی کی پہلی صحتمند کروٹ ہے۔ اس سے اگر کماحقہٗ فائدہ نہ اٹھایا گیا اور نئے عہد کی بنیاد نہ رکھی گئی تو اس کا نقصان برداشت کرنے کے لئے ہمیں ہر وقت آمادہ رہنا چاہیئے کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ صدیوں کے بعد ہمیں اپنے افکار و نظریات کے مطابق زندگی بسر کرنے کا جو موقع ملا تھا اس کو ہم نے اپنے اختلافات کے سبب کھو دیا۔ صدیوں کے بعد ہم اس لئے کہہ رہے ہیں کہ اسلامی تاریخ کی درخشانیوں کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ خلافتِ راشدہ کے بعد اس پر جو ملوکیت کا اقتدار چھایا ہے تو اس استبدادی اور مضبوطی کے ساتھ کہ ادھر تیرہ چودہ سو سال تک کوئی سیاسی نظریہ نہیں ابھر سکا۔ اور ملوکیت کی پٹی ہوئی اور ظالمانہ راہ سے ہٹ کر حکومت و ریاست کی کوئی عادلانہ اور جمہوری شکل معرضِ وجود میں نہیں آ سکی۔ اب اگر خوش بختی سے ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں کہ ہم اسلامی اقدار اور عصری نظریات و افکار کو سمو کر ایک معتدل، متوازن اور ترقی پذیر ریاست کی طرح ڈال سکیں تو ہمیں نہایت اخلاص کے ساتھ اس کے لئے جد و جہد کرنا چاہیئے اور موجودہ آئین پر اس زاویۂ نظر سے غور کرنا چاہیئے کہ اس میں ایسی ریاست کے اصولی خد و خال کی نشاندہی کی گئی ہے یا نہیں اور اسے یا اس کو مان کر اور تسلیم کر کے ہم ایک ایسی زندگی کی ابتدا کر سکتے ہیں یا نہیں۔ رہا نقائص اور کوتاہیوں کا سوال تو ان کو ہم ہر وقت دور کرنے پر قادر ہیں۔

گذشتہ ماہ کتنے ناموروں کو دستِ اجل نے ہم سے چھین لیا۔ مولینا اسلم جیراجپوری کا انتقال ہوا۔ قاضی عبد الغفار چل بسے مولینا محمد علی کنیٹب اللہ کو پیارے ہوئے، اور مولینا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی اور پروفیسر عبد القادر سفرِ آخرت پر روانہ ہوئے ——— اس قحط الرجال میں ان لوگوں کا داغِ مفارقت دے جانا، بہت کھلتا ہے مگر کیا کیا جائے اس عالمِ فانی کا یہی وتیرہ ہے۔ یہاں جو آیا چلنے کے لئے اور جس نے بزمِ حیات میں قدم دھرا۔ اُٹھنے اور رفیقوں اور دوستوں کو رنجور کرنے کے لئے۔ لہٰذا صبر اور دعائے مغفرت کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔

مولینا اسلم جیراجپوری ان چند علماء میں تھے جو اپنی آنکھ سے دیکھتے اور اپنے نقطۂ نگاہ سے مسائلِ دینی پر غور کرتے ہیں۔ ان کی تربیت اور تعلیم کی منزلیں اگرچہ ان فضاؤں میں طے ہوئیں جن کو نواب صدیق حسن خاں کے ذوقِ علم نے مہیا کیا تھا، تاہم یہ شدتِ ذہانت و طباعی کے سبب اس مدار پر قانع نہ رہ سکے اور مجبور ہوئے کہ اصلاحات اور جدتِ انفرادیت کے لئے الگ راہیں اختیار

کریں۔ نیکی، سادگی اور اخلاص، ان کی فطرت کی وہ نمایاں خوبیاں تھیں۔ جو ان سے کبھی الگ نہیں ہوئیں۔ تہجد التزام سے پڑھتے تھے۔ احباب اور عزیزوں سے اس طرح ملتے تھے کہ اس سے پوری پوری یگانگت ٹپکتی تھی اور تکلف یا مولویانہ پندار تو نام کو نہیں تھا۔ سب سے بڑھ کر قابل تعریف بات یہ تھی کہ نہایت کم تنخواہ پانے پر بھی ایسے لوگوں کی تلاش میں رہتے تھے کہ جن کے یہ کام آسکیں۔ اور لیسا اوقات اپنے اس پاکیزہ جذبہ کی تسکین کے لئے اس طرح اخفا برتتے تھے کہ ان کے اس عمل پر اعلےٰ درجے کے تصوف کا شبہ ہونے لگتا۔ اول اول پیسہ اخبار کے سلسلہ ادارت میں منسلک رہے، پھر علیگڑھ میں تعلیم و تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے اور اس کے بعد جب جامعہ ملیہ نے علیحدگی اختیار کی تو بقیہ زندگی اس کی خدمت کے لئے وقف کر دی۔ تصنیفات میں تاریخ الامت اور حیات حافظ نے اچھی خاصی مقبولیت حاصل کی۔ کئی تحقیقی مقالے لکھے، جن میں خصوصیت سے وہ مضامین دیکھنے کے لائق ہیں جن میں انہوں نے وراثت و فرائض کی بعض گتھیوں کو سلجھایا ہے۔

قاضی عبدالغفار بلند پایہ اور صاحب طرز ادیب تھے، عموماً لوگ ان کو "لیلےٰ کے خطوط" اور "مجنوں کی ڈائری" کے مصنف کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ مگر ہمارے نزدیک ان کی کتاب "نقش فرنگ" کا جواب نہیں۔ افسوس یہ ہے کہ مرحوم اپنے اس رنگ کو قائم نہ رکھ سکے۔ تاہم غنیمت ہے کہ ادبیات و صحافت کی مصروفیات کے باوجود آثار جمال الدین اور آثار ابوالکلام ایسے شاہکاروں کو ترتیب دے سکے۔ مولانا محمد علی کی شخصیت کی ذات گرامی ایک مستقل جنبش قلم چاہتی ہے مشرق و مغرب کے خزائن علم کھنگالے ہوئے، انگریزی پر وہ عبور کہ کم لوگوں کو حاصل ہوتا ہے۔ مگر بات بات میں اسلام اور اسکی محبت و عشق کے فسانے۔ آزاد خیالی اور روشن ضمیری کے ساتھ تدین کا یہ نباہ ہم نے صرف ان میں دیکھا ہے اور رشک کیا ہے مصلحت کوشی و مصلحت بینی کے بالکل قائل نہیں تھے، جس بات کو غلط سمجھتے تھے پورے زور سے لومۃ لائم کی پروا کئے بغیر اس کی تردید پر آمادہ ہو جاتے تھے اور اس کی خاطر اپنے بڑے سے بڑے مفادات کو خطرہ میں ڈال دیتے تھے۔ متحدہ ہندوستان کی ہر اس تحریک میں دلیرانہ شریک رہے جس سے انگریز کے استعمار پر زد پڑتی تھی۔ زندگی میں لاکھوں روپے کمائے اور لاکھوں خدا کی راہ میں خرچ کئے۔ آہ اب ایسے لوگ کہاں۔

مولانا ابراہیم میر سیالکوٹی اہلحدیث کے نامور علماء میں تھے۔ ان کی پوری زندگی کتاب و سنت کی اشاعت میں گذری۔ نہایت محققانہ کتابیں لکھیں اور مخالفین اسلام کے شافی جوابات دیئے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ سے ان کی عقیدت و محبت کا یہ عالم تھا کہ اس بارے میں ادنےٰ گستاخی کو گوارا نہیں کرتے تھے۔ کچھ لوگ ان کی اس عادت سے واقف تھے۔ اسلئے عمداً حضرت امام کا تذکرہ چھیڑ دیتے جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ مولینا ان کے مناقب و فضائل ان کے زہد و تقوےٰ اور فقہ و اجتہاد کی بے نظیر صلاحیتوں پر ایک اچھی خاصی تقریر کر ڈالتے۔ بسا اوقات فرط عقیدت سے آبدیدہ ہو جاتے اور کہتے کہ افسوس لوگوں نے ان کے مرتبہ کو نہیں پہچانا۔

پروفیسر عبدالقادر مدتوں اسلامیہ کالج لاہور میں پروفیسر رہے۔ تاریخ اسلامی کا خصوصی ذوق رکھتے تھے، ملنے جلنے میں نہایت مخلص اور متواضع تھے۔ اللہ تعالےٰ ان حضرات کو اپنے سایۂ رحمت میں جگہ دے اور اعزہ و اقارب کو صبر کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اسلام اور جمہوریت

اکثر مغربی ممالک میں اب نظامِ مملکت جمہوری ہے۔ لیکن جمہوریت ایک کلی تصور ہے جس کے کئی پہلو اور کئی قسمیں ہیں۔ مثلاً سیاسی جمہوریت، معاشی جمہوریت، معاشرتی جمہوریت۔ ہو سکتا ہے کہ کسی قوم میں ان میں سے ایک کا وجود ہو اور دوسری اقسام مفقود ہوں۔ سیاسی جمہوریت وہاں پائی جاتی ہے جہاں دستورِ مملکت عوام کی مرضی سے بنایا گیا ہو اور آزادانہ طور پر عوام کے منتخب نمائندے ایک مجلسِ شوریٰ میں دستور وضع کر سکیں اور آئین و قوانین میں حسبِ ضرورت رد و بدل کر سکیں۔ معاشی جمہوریت وہاں پائی جاتی ہے جہاں دولت کی افزائش و آفرینش نے قوم کو مختلف طبقات میں تقسیم نہ کر رکھا ہو۔ جہاں جاگیرداری اور سرمایہ داری نے قوم کی دولت کو چند افراد کے ہاتھوں میں مرتکز نہ کر دیا ہو۔ معاشرتی جمہوریت وہاں ہو گی جہاں مذہب یا نسل یا رنگ یا زبان کے فرق و امتیاز نے برتری اور کہتری پیدا نہ کی ہو اور جہاں سوسائٹی میں تمام افراد کے میل جول میں تعصبات کی دیواریں حائل نہ ہوں۔ دراصل دینِ کامل کی طرح جمہوریت بھی ایک نصب العین ہے اور کسی قوم کی زندگی بھی پوری طرح اس کے مطابق نہیں ملتی۔ انگریزوں کو دیکھئے کہ ان میں بادشاہی بھی ابھی تک موجود ہے، دارالامرا کا ادارہ ہے جس کے اراکین کو عوام منتخب نہیں کرتے اور اس کے ساتھ ساتھ دارالعوام بھی ہے۔ جاگیرداری اور سرمایہ داری پر وہاں تاریخی ارتقا نے کافی کاری ضربیں لگائی ہیں لیکن ابھی تک ان جلی ہوئی رسیوں کے بل باقی ہیں۔ مغرب میں لوتھر کی اصلاحِ کلیسا سے لے کر آج تک کئی ہیجان خیز انقلاب ہوئے ہیں اور ہر انقلاب میں جمہوریت دو قدم آگے بڑھی ہے لیکن منزلِ مقصود کو کوئی قوم نہیں پہنچی۔ آغازِ اسلام کا انقلاب ایک ہمہ گیر تغیرِ حیات کا متقاضی تھا اور ان تمام تغیرات کی رفتار کا رُخ جمہوریت کی طرف تھا۔ لیکن بہت جلد قدیم معاملات پھر ابھر آئیں۔ خلافت سلطنت میں تبدیل ہو گئی، سرمایہ داری، زمینداری، جاگیرداری اور غلامی پھر عود کر آئی اور وہ اندازِ فکر و عمل نہ رہا جس نے بلال حبشی کو سردارانِ قریش کا ہم رنگ بنا دیا تھا۔ فتوحات کی بدولت جو دولت ہاتھ آئی وہ ایک محدود اور مخصوص طبقے میں سمٹتی گئی۔ اسلامی تعلیم، قرآنی تلقین اور رسول کریمؐ کا میلانِ طبع اور طرزِ عمل غلامی کا تدریجاً قلع قمع کر دیتے۔ لیکن فتوحات کے نشے میں مسلمان یہ سب کچھ بھول گئے اور ہمارے بعض جدید علمائے کرام کی طرح یہ کہنے لگے کہ اسلام نے غلامی کو منسوخ تو نہیں کیا فقط ان سے رحم کا برتاؤ کرنے کی تعلیم دی ہے۔ ایک حکیم مغربی نے صحیح کہا ہے کہ دین سے قوت پیدا ہوتی ہے اور پھر قوت ہی دین کو فنا کر دیتی ہے۔ رسول کریمؐ اپنی نادار قوم کے لئے صرف زندگی کی بنیادی ضرورتوں اور آسائشوں کے لئے دعا فرمایا کرتے تھے مگر اس کے ساتھ ہی ان کی ضیائے بصیرت اس خطرے سے بھی آگاہ تھی کہ دولت کی فراوانی مسلمان کے ایمان و

اعمال کی تخریب کا باعث بن جائے گی چنانچہ حدیث نبوی سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ مجھے مسلمانوں کے افلاس سے اس قدر ڈر نہیں لگتا جس قدر کہ ان کی دولت مندی سے۔ اسلام کی قوت کی بدولت جس کا ظہور میں آنا ناگزیر معلوم ہوتا تھا۔ یہی اندازِ نگاہ صحابہ کرامؓ کا بھی تھا۔ چنانچہ کسریٰ کا خزانہ اور قیمتی مال و اسباب، جو کسی عرب کے خواب میں بھی نہ آیا تھا، جب فتح ایران کے بعد مدینے کے بازار میں لا کر ڈھیر کر دیا گیا تو حضرت عمر فاروقؓ کی آنکھوں میں سے آنسو ٹپکتے دکھائی دیئے۔ یہ آنسو شکر مسرت کے نہ تھے بلکہ اپنی متاعِ عزیز یعنی اسلام کی تخریب کے خطرے سے آنکھیں نمناک ہو گئی تھیں۔ کسی نے پوچھا کہ یہ تو مقامِ مسرت ہے آپ آبدیدہ کیوں ہو رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا مجھے ڈر ہے کہ یہ دولت اسلام اور مسلمانوں کو اس کے مقصودِ حقیقی سے ہٹا دے گی۔ اس خطرے کو حضرت ابوذرؓ نے نہایت شدت کے ساتھ محسوس کیا۔ مگر اربابِ اقتدار نے ان کو خبطی سمجھا۔ جن کے گھروں میں نقد و جواہر کے خزانے جمع ہو رہے تھے انہوں نے کہا کہ اڑھائی فیصد زکوٰۃ کے بعد باقی لامحدود دولت انہوں کی حلال ہے۔ یہ کیفیت خلافتِ راشدہ کے زمانے ہی میں پیدا ہو گئی تھی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے دوازدہ سالہ عہدِ زریں میں تو حبِ مال و جاہ کو ابھرنے کا موقع نہ ملا لیکن عثمان غنیؓ کے عہد میں معیشت اور معاشرت کا رخ پلٹنے لگا۔ امیر معاویہ نے تمام بیت المال کو اپنی جیب میں ڈال لیا تھا اور محصولات کو اپنی سیاسی قوت کے استحکام کے لئے صرف کرتے تھے۔ چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ مدینے کا ایک شہری ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنی پریشانیوں کا ذکر کر کے ان سے کچھ مال طلب کیا تو امیر معاویہ نے خزانچی سے کہا کہ اس کو ایک لاکھ درہم دے دو۔ اس گدائے مبرم کو اتنی رقم کے حصول کے بعد بھی تکرار میں کچھ شرم نہ آئی اس نے کہا کہ جناب اتنی رقم سے کیا ہوتا ہے اس پر حکم ہوا کہ اسے ایک لاکھ درہم اور دے دیئے جائیں۔ جب وہ رقم لے کر چل دیا تو خزانچی نے ادب اور استعجاب سے عرض کیا کہ ایک معمولی شخص کے ساتھ آپ نے ایسی غیر معمولی فیاضی کیوں برتی۔ امیر معاویہ نے فرمایا کہ تم سیاست کو نہیں سمجھتے۔ میں نے یہ رقم اس ایک فرد واحد کو نہیں دی بلکہ مدینے کی کثیر آبادی کو دی ہے۔ یہ رقم آخر مدینے ہی میں خرچ ہو گی گھر گھر ہماری فیاضی اور سخاوت کا چرچا ہو گا اور لوگوں کی طبیعتیں ہماری طرف مائل ہوں گی۔

مطلق العنان حکومت ہر قسم کی سیاسی معاشی اور اخلاقی تخریب کا سرچشمہ اور تمام اقدارِ حیات کی تباہی کا باعث ہوتی ہے۔ ملتِ اسلامیہ میں اس وقت سے آج تک جو بے عنان سلطانی اور شہنشاہی کا دور چلا اس کو تھامنا ایسا ہی محال ہو گیا جیسے کوئی شخص سیلاب کو ہاتھوں سے روکنے کی کوشش کرے۔ مسلمان تیرہ صدیوں میں بھی غلامی کو منسوخ نہ کر سکے۔ نظامِ سلطانی کے خلاف کبھی کوئی تحریک پیدا نہ ہوئی۔ مفتوحہ ممالک میں بڑی بڑی جاگیرداریاں پیدا ہو گئیں۔ علماء کی زیادہ تعداد یا ظاہری عبادات میں یا معاملات کے بارے میں فقہی اختلافات میں الجھی رہی اور ان علماء کا کام جو سلطنت سے وابستہ تھے یہی رہ گیا کہ سلاطین کے ہر فعل قبیح کے جواز کے لئے سند تلاش کریں اور فتوے دیں۔ امورِ سلطنت میں نہ عوام کا دخل رہا اور نہ علمائے دین کو اصلاحِ معیشت و سیاست سے کوئی تعلق۔ اسلامی کہلانے والی سلطنتوں کے فقط یہی معنی رہ گئے کہ وہاں حکمران اور امراء، فرمانروا اسلام کے نام لیوا ہیں۔ اسلام نام کے لئے رہ گیا، کام کے لئے نہ رہا۔ اجتماعی زندگی کو سنوارنے والا نظام

قائم کرنے کی طرف کسی کو توجہ نہ رہی۔ اسلامی تاریخ زیادہ تر فاتحین کی داستان بن کر رہ گئی۔ ہر کہ شمشیر زند سکہ بنامش خوانند
جو شخص ظالم ہو یا فاسق و فاجر تخت نشین ہو گیا اس کی قصیدہ خوانی شروع ہو گئی۔ اس قصیدہ خوانی نے صرف شاعری ہی
کو جھوٹ اور مبالغے کا طومار نہیں بنایا بلکہ تمام قوم کو ریاکاری اور دروغ بافی کی تعلیم دی۔ مسلمان اپنے بادشاہوں کی شان و
شوکت پر فخر کرنے لگے۔ اس انداز نگاہ کا اثر ایسا ہمہ گیر ہے کہ زمانۂ حال میں بھی علامہ اقبال جیسا حکیم الملت شاعر و مفکر
بھی دکن کے قطب شاہی سلاطین کے گورستان پر ایک موثر نظم لکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اپنے شاہوں کو یہ امت بھولنے والی
نہیں۔ اور حفیظ جالندھری تاریخ اسلام کو منظوم کرنے بیٹھتا ہے تو اس کا نام شاہنامۂ اسلام رکھتا ہے۔ فردوسی کے ہاں
تو شاہنامے کا عنوان ضروری اور درست تھا لیکن اسلام کو شاہی سے کیا تعلق۔ شاہی سے زیادہ کوئی چیز اسلام کی منافی
نہیں ہو سکتی۔ حسن اتفاق سے ایک آدھ کبھی کوئی بادشاہ بھی مرد مومن اور سلطان عادل نظر آتا ہے۔ لیکن یہ انسٹی ٹیوشن
سراسر غیر اسلامی ہے۔ رسول کریمؐ کو کسی نے ملک کہہ کر مخاطب کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں ملک یا سلطان نہیں ہوں اور ایک
حدیث شریف میں ہے کہ شاہنشاہ کا لقب خدا کے نزدیک کسی انسان کے لئے مکروہ ترین لقب ہے۔

تاریخی لحاظ سے یہ امر ناقابل تردید ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد بہت جلد اسلامی انقلاب کے خلاف ایک رد عمل ہوا
جس کی وجہ سے اسلام کے اصل مشن کی تکمیل دشوار ہو گئی۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہو گا کہ تاریخی حیثیت سے اسلام
بالکل ناکام رہا۔ تاریخ اس کی تو شاہد ہے کہ مسلمان پانچ سات صدیوں تک تہذیب و تمدن اور علوم و فنون میں دیگر
اقوام کے مقابلے میں پیش پیش اور ارتقا کوش رہے۔ اس کی وجہ محض ملکی فتوحات نہیں ہو سکتیں ملکی فتوحات تو علوم و تہذیب
سے معرا رہنے والی اقوام نے بھی کیں۔ اس ترقی کا اصل محرک اسلام کے زاویۂ نگاہ کا وہ حصہ تھا جو رد عمل کے بعد بھی کارفرما
رہا۔ مسلمانوں نے غلامی منسوخ نہ کی لیکن غلاموں کے ساتھ وحشیانہ اور انسانیت سوز سلوک کا خاتمہ کر دیا۔ یہاں تک کہ غلام
آقاؤں کے معتمد، وزرا، بلکہ سلاطین بن گئے۔ غیر مسلموں کے ساتھ مذہبی رواداری اسلامی ملت کا شعار بن گئی۔ مظاہر فطرت
پر غور و خوض کو قرآن کریم نے عبادت میں داخل کر دیا تھا۔ رسول کریمؐ نے عالم کو عابد پر ترجیح دی تھی اور عالم کی دوات کی
روشنائی کو خون شہید سے افضل قرار دیا تھا۔ تحصیل علوم میں گہوارے سے لے کر قبر تک مسلسل کوشش کو دین کا جزو بنا دیا
تھا اور یہ تاکید کی تھی کہ علم کی تلاش میں چین تک بھی سفر کرنا پڑے تو اس میں کوتاہی نہ کرو۔ پڑھنے لکھنے والے جنگی قیدیوں
کے لئے مسلمان بچوں کو نوشت و خواند سکھانا قیدی کی رہائی کا فدیہ بنا دیا تھا۔ زندگی کی زینتوں کو انسانوں کے لئے حرام
نہیں کیا تھا بشرطیکہ ظلم سے پیدا نہ ہوں۔ سینٹ پال کا ادیب و مورخ ڈین انگے اپنے مجموعہ مضامین آوٹ اسپوکن ایسز
میں دینی حکومتوں اور ملتوں کے نظریات حیات کا ذکر کرتے ہوئے اس کا اقرار کرتا ہے کہ مسلمانوں میں اپنے دینی جذبے کے باوجود
علوم کی جو شدید پیاس پیدا ہو گئی تھی وہ دینی ملتوں میں ایک مستثنیٰ چیز ہے۔

مسلمانوں میں سیاسی جمہوریت بہت جلد ناپید ہو گئی اور معاشی جمہوریت کی طرف انہوں نے خاص توجہ نہ کی لیکن اسلام

کی تعلیم کے باقیات معاملات میں سے ایک چیز مسلمانوں میں دیگر ملتوں کے مقابلے میں ہمیشہ نمایاں رہی - یہ جمہوریت کا وہ
پہلو ہے جسے سوشل ڈیموکریسی یا معاشرتی جمہوریت کہتے ہیں۔ مسلمانوں نے نسل کے امتیاز کو اگر پوری طرح مٹایا نہیں تو اس کو
اس قدر کمزور اور مدھم کر دیا کہ مختلف نسلوں کے مسلمان گورے، کالے، زرد، سانولے سب میں یک رنگی اور یک آہنگی کا شعوری
یا تحت الشعوری جذبہ ہر حالت میں کم و بیش قائم رہا۔ ہمارے نزدیک اسلام نے نوعِ انسان پر جو احسانات کئے ہیں ان میں سے
یہ احسان احسانِ عظیم ہے۔ دنیا میں اشاعتِ اسلام کی حیرت انگیز سرعت کے اسباب مغرب کے غیر مسلم مستشرقین کی سمجھ
میں نہیں آتے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تعصب انسان کی تاریخی بصیرت میں خلل ڈال دیتا ہے۔ اکثر ایک ہی جھوٹ کو الاپتے
رہتے ہیں کہ اسلام دنیا میں بزورِ شمشیر پھیلا۔ تاریخ کا بے لاگ مطالعہ اس بہتان کو رفع کر دیتا ہے۔ دنیا میں ایسے خطے موجود
ہیں جہاں مسلمانوں کی سیاسی قوت کم و بیش ہزار سال تک بے مزاحمت باقی رہی لیکن وہاں مسلمانوں کی آبادی کی کثرت نہیں
ہے۔ یورپ کے مشرق اور مغرب میں مسلمانوں نے سینکڑوں برس بڑے جمال و جلال کے ساتھ حکومت کی لیکن وہاں مسلمان
اقلیت میں ہی رہے۔ کیونکہ دین کے بارے میں جبر کو قرآن نے ناجائز قرار دیا تھا۔ اس کے مقابلے میں ایسے خطے موجود ہیں
جہاں مسلمانوں کی قومی مملکت قائم نہیں ہوئی لیکن وہاں کی کثیر آبادی مسلمان ہے۔ دوسروں کا مذہب یا سیاست کے جبر
سے بدل سکتے ہیں اور یا مسلسل اور منظم تبلیغ سے۔ لیکن اس کا کوئی ثبوت کہیں نہیں ملتا کہ مسلمان سلاطین نے جبر کیا ہو یا سلطنت
کے قوائے کو تبلیغ میں استعمال کیا ہو۔ مسلمانوں میں نہ کوئی منظم کلیسا تھا اور نہ مشنریوں کے گروہ جن کو حکومتوں سے یا سرمایہ داروں
سے مدد ملتی ہو۔ ایسی کوششوں کے فقدان کے باوجود اسلام انڈونیشیا جیسے وسیع خطے میں پھیلا تو اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟
اس کے دو ہی وجوہ ہو سکتے ہیں، ایک اسلام کی سادہ صداقتیں اور دوسرے بے امتیازِ نسل و رنگ برادری اور برابری کا احساس۔
عرصہ ہوا ایک مرتبہ راقم الحروف کو کلکتہ میں بنگال کے مشہور کیمیا دان سائنٹسٹ سر پی۔ سی۔ رائے سے ملنے کا اتفاق
ہوا۔ وہ ایک وسیع المشرب اور بے تعصب انسان تھے اور غالباً برہمو سماج کے پیرو تھے۔ انہوں نے مجھ سے بیان کیا کہ
جو کوئی یہ کہتا ہے کہ اسلام بزورِ شمشیر پھیلا وہ نہایت مکروہ جھوٹ بولتا ہے۔ فرمانے لگے کہ بنگال ہی کو دیکھ لو کہ میرے
ایامِ شباب میں یعنی کوئی نصف صدی پیشتر مسلمانوں کی سیاسی قوت بنگال میں صفر ہو گئی تھی۔ ان کے پاس معاشی قوت بھی
نہ رہی تھی اور مسلمان اس فقدانِ قوت کے دور میں بنگال میں اکثریت نہ تھے بلکہ اقلیت تھے لیکن اس نصف صدی میں
میرے دیکھتے دیکھتے ان کی تعداد ہندوؤں سے بڑھ گئی ہے۔ یہاں کس نے تلوار ماری ہے۔ فرمانے لگے اس کا واحد سبب اسلامی
اخوت، برابری اور برادری کا احساس ہے۔ اعلیٰ ذات کے ہندوؤں نے جن کو اچھوت سمجھ کر جانوروں سے بدتر سلوک کیا
وہ انسانی سلوک کے لئے اسلامی برادری میں داخل ہوتے گئے۔

آج کل جمہوریت محض ایک نظامِ حکومت کا نام نہیں رہا بلکہ مذہب کی طرح ایک ہمہ گیر تصور بن گیا ہے اور جس
طرح مذہب کا تصور مبہم اور غیر معین ہو گیا ہے وہی حال جمہوریت کا ہے کہ کمیونزم یا اشتراکیت اور سوشلزم دونوں کا دعویٰ

ہے کہ جمہوریت کی صحیح شکل یہی ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ میں اکثر لوگ نہ صرف کمیونزم کے خلاف ہیں بلکہ سوشلزم کو بھی اپنی جمہوریت کے منافی سمجھتے ہیں۔ انگلستان میں جب اٹلی کی وزارت میں محنت کشوں کو اکثریت کی بنا پر حکومت کو سنبھالنے اور ڈھالنے کا موقع ملا تو انہوں نے کھلم کھلا سوشلزم کو اپنا مقصود قرار دیا۔ انگلستان اور روس کے سیاسی اور معاشی نظامات میں بعد المشرقین ہے لیکن دونوں سوشلزم کے مدعی ہیں۔ اگرچہ روسی اپنا انتہائی نصب العین کمیونزم بیان کرتے ہیں اور سوشلزم کو ایک منزل سر راہ قرار دیتے ہیں۔

مسلمان بھی اس کے مدعی ہیں کہ اسلام ایک صحیح اور خالص قسم کی سوشلزم ہے لیکن ان کے ہاں یہ لفظ شرمندۂ معنی نہیں ہوتا۔ ہر شخص جو دینی یا سیاسی رہبری کا آرزومند ہے وہ عوام کو ہم خیال بنانے اور ان کے جذبات کو اپنے اغراض کے لئے ابھارنے کے لئے یہی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ بعض اسلامی سوشلزم کی مرکب اصطلاح استعمال نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے نزدیک فقط لفظ اسلام ایک جامع مفہوم ہے اور سوشلزم اس کے اندر مضمر ہے۔ اگرچہ بعض دین و سیاست کو مخلوط کرکے رہنمائی کے مدعی ایسے بھی ہیں جنہیں سوشلزم سے دور کا واسطہ بھی نہیں ہو سکتا۔ وہ لامحدود زمینداری اور لامحدود سرمایہ داری کو بھی اسلام کے منافی نہیں سمجھتے۔ بشرطیکہ جن لوگوں نے ناجائز طور پر غربا کشی یا حکومتوں کی خوشامد یا غداری سے وسیع خطہ ہائے زمین پر قبضہ جما رکھا ہے وہ زکوٰۃ ادا کر دیا کریں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ قرآن کریم کی اس ہدایت کو بھی دہراتے رہتے ہیں کہ معاشی نظام ایسا ہونا چاہیئے جس میں دولت ایک اقلیت کے ہاتھوں میں مرتکز نہ ہو جائے اگر کوئی ان سے کہے کہ تم سوشلزم کے خلاف ہو تو وہ کبھی علانیہ اس مخالفت کا اقرار نہ کریں گے۔ اس لئے کہ سوشلزم کا جمہوری تصور عوام کے دلنشین ہو چکا ہے اور اس کی کھلم کھلا تردید کرکے عوام سے ووٹ حاصل کرنا دشوار ہو جائے گا۔ اگر وسیع اور لامحدود زمینداری اور سرمایہ داری کی حمایت نہ کریں تو دولت مندوں سے چندے کی بڑی رقمیں نہ مل سکیں گی اور نہ وہ ووٹ حاصل ہو سکیں گے جو دولتمند زمیندار اور سرمایہ دار اپنے اقتدار یا دباؤ سے عوام سے حاصل کرتے ہیں اور جن کے نمائندے بن کر وہ مجلس آئین ساز میں حکمرانی میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ایران اور مصر اور پاکستان اور انڈونیشیا میں بعض مذہبی جماعتیں اسلام کے نام پر ہنگامہ آرا ہیں لیکن اگر ان کے تصورات، عقائد اور اعمال کا جائزہ لیا جائے تو سوشلزم درکنار معمولی جمہوریت بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ کچھ ایسے ہیں جو الارض للہ کا ایک من مانا مفہوم لے کر اپنی سوشلزم کی تمام عمارت اس پر کھڑی کرنا چاہتے ہیں۔ ان میں بعض کی سوشلزم ہمہ گیریت (ٹوٹیلیٹیرین ازم) کی حد تک پہنچ جاتی ہیں ان کے خیال میں اگر اشتراکیت کے ساتھ توحید اور رسالت کے اس تصور کو جوڑ دیا جائے جو ان کے نزدیک صحیح ہے تو ایک نصب العینی نظام قائم ہو سکتا ہے۔ خالی اشتراکیت کہو تو مذہبی لوگ بھڑکتے ہیں لیکن اگر اسے ربوبیت عامہ کہہ دو تو رب العالمین سے اس کا رشتہ قائم ہو کر وہ عین اسلام بن جاتی ہے۔

اسلام اور جمہوریت یا مخصوص طور پر جمہوریت کی وہ شکل جسے سوشلزم کہتے ہیں اس کے متعلق دو سوالات نہایت اہم

ہیں۔ ایک یہ کہ اسلام اس کا قائل ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کس انداز اور کس رنگ میں۔ دوسرے سوال کو یوں اٹھایا ہے کہ اسلامی معیشت کبھی تاریخی حیثیت میں معرض شہود میں آیا بھی ہے یا نہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس ضمنی سوال کو بھی جوڑ سکتے ہیں کہ اس وقت تمام دنیا میں پھیلے ہوئے اسلامی ممالک میں کہیں جمہوریت یا سوشلزم ہے بھی یا نہیں۔

مولینا عبیداللہ سندھی جنھوں نے جذبۂ انقلاب ہی میں زندگی گزاری، کچھ عرصہ تک روس میں بھی رہے چونکہ وہ مسلمانوں میں ایک انقلابی عالم شمار ہوتے تھے اس لئے اسٹالین نے بھی ان کو ملاقات کا موقع دیا۔ مولانا نے اس کے سامنے اسلام کے نظریات معیشت و سیاست پیش کئے جن کا انقلابی پہلو اسٹالین کے لئے بھی خوش آیند ہو سکتا تھا۔ سب کچھ سن کر اس پختہ کار ماہر سیاست نے مولانا سے پوچھا کہ کونسی قوم یا کون سا ملک اس نظریۂ حیات پر زندگی کو ڈھال رہا ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ اس وقت تو کوئی مسلمان قوم اس پر کاربند نہیں۔ اسٹالین نے کہا کہ جب کوئی قوم اس پر عمل کر کے اپنا تجربہ دنیا کے سامنے پیش کرے گی تو اس وقت ہم اس کے قابل عمل یا قابل قبول ہونے کی نسبت کچھ رائے قائم کر سکیں گے۔ مسلمان اس وقت اسلام، جمہوریت اور سوشلزم کے متعلق ژولیدگی فکر اور خلط بحث میں الجھے ہوئے ہیں۔ ایسے حالات میں، بلہ فریبی یا خود فریبی تو ممکن ہے لیکن حقیقت رسی نہیں ہو سکتی۔ انشاءاللہ ہم آئندہ اس اہم موضوع کی نسبت اپنا نتیجہ فکر پیش کریں گے ؂

محمد حنیف ندوی

مسئلہ خلق قرآن کا تاریخی پس منظر

مسئلہ صفات کا ایک شاخسانہ خلق قرآن کا مسئلہ بھی ہے۔ اسلامی تاریخ میں اس سے زیادہ شرمناک واقعہ کی مثال ملنا مشکل ہے۔ کہ محض ایک نظری مسئلہ میں حکومت ایسے ایسے ائمہ علم و عمل کو ہدف تظلم ٹھہرائے۔ کہ جن کی جلالت قدر پر فخر کیا جا سکتا ہے۔ اور ایسی کڑی سزائیں دے کہ خطرناک مجرم بھی جن کے تصور سے کانپ کانپ جائیں۔ زیادہ تعجب اس پر ہے، کہ یہ فتنہ عباسیوں کی علمی تحریک کے دور کا ہے۔ اس میں یونانی دفینوں کو پہلی دفعہ زندگی بخشی گئی۔ مختلف فنون کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ اور مسلمانوں میں علمی نقطۂ نگاہ سے، ایک نئے زمانہ کا آغاز ہوا۔ ان خلفاء کو اس لحاظ سے نظریات و افکار کے معاملہ میں جس درجہ رواداری، تحمل اور سمجھ دار ہونا چاہیئے تھا۔ وہ ظاہر ہے۔ مگر اس پر ماتم کیجیے، کہ اسی دور تدبر میں، اسی عہد و حکمت میں اور عباسیوں کے اسی زمانۂ روشن ضمیری میں۔ امام اہل السنت، احمد بن حنبل کی پیٹھ پر کوڑے برسائے گئے۔ مسیرا حماد، اور ابطی ایسے نادرۂ روزگار علماء کو قید و بند کی سختیاں جھیلنے پر مجبور کیا گیا۔ ایک پہلو سے اسلامی تاریخ کا یہی باب بہت تابناک اور روشن بھی ہے۔ کہ اس میں پہلی دفعہ ظالم بادشاہوں کے سامنے، ان کی مرضی اور منشا کے خلاف کلمۂ حق بلند کیا گیا۔ اور استقامت عزیمت کا ایسا شاندار نمونہ پیش کیا گیا۔ کہ جس سے ملوکیت کا پندار اور رعب و داب خاک میں مل گیا۔ غور تو فرمائیے۔ کہ تین تین بادشاہوں نے حضرت امام کو اپنے جور و تعدی کا تختۂ مشق بنایا لیکن استقلال و ہمت کے اس پیکر اور ارادہ و رائے کے اس کوہ تمکین و وقار کو ان میں سے کوئی بھی جھکا نہ سکا۔

یہ برابر غم و دم کے ساتھ اپنے دعاوی پر قائم رہے۔ تاریخ کا طالب علم اس مرحلہ پر قدرتاً سوچتا ہے کہ محض ایک کلامی مسئلہ میں جس میں بحث و تمحیص کی گنجائش ہے۔ عباسیوں کو اس درجہ غلو کیوں ہوا۔ اور یہ غلو اس حد تک کیوں بڑھا کہ اس سلسلہ میں امام احمد ایسی جلیل القدر ہستی کی تذلیل روا رکھی گئی۔ اور اس مسئلہ نے آخر اتنی اہمیت کیوں اختیار کر لی کہ حکومت نے اس کی پشت پناہی کو ضروری سمجھا۔ اگر یہ ثابت ہو ہی جاتا۔ کہ قرآن مخلوق نہیں ہے۔ تو اس سے ایوان ملوکیت میں کیا قیامت آ جاتی۔ اور عباسیوں کے عرش اقتدار میں کہاں رخنہ پیدا ہو جاتا۔ اسی طرح یہ بات بھی غور طلب ہے کہ ائمہ اہل السنت اور سلف نے اس مسئلہ کو اتنا اہم کیوں قرار دیا۔ اور اس کی خاطر کیوں اس درجہ محن برداشت کئے۔ زیادہ سے زیادہ یہ مسئلہ صفات کے دوسرے مسائل کی طرح اتنا ہی شائستہ اعتناء تھا کہ اس کو متعلقہ کتابوں میں واضح کیا جاتا۔ یا اپنے اپنے حلقہ ہائے درس میں مکمل کر بیان کیا جاتا۔ اس سے زیادہ نہیں۔

بات یہ ہے کہ عباسی ایک کشمکش کے بعد برسر اقتدار آئے تھے۔ اور ان کے حق میں یہ کہنا بالکل بجا نہیں مگر ان کی حکومت بنو امیہ کی عربیت کے خلاف عجمی عناصر کی فتح کے مترادف تھی۔ یہ عجمی عناصر کیا چاہتے تھے؟ ایران کا عقلی مزاج کس ڈھنگ کے مذاہب و افکار پر مطمئن ہو سکتا تھا۔ اس کو تاریخ کا ہر طالب علم اچھی طرح جانتا ہے۔ عباسی خلفاء اگر شیعہ کتاب وسنت کے رجحانات کی تائید کرتے، اور خلق قرآن ایسے عقلی فتنوں کی حوصلہ افزائی نہ کرتے، تو اس سے بالواسطہ، اس گروہ کی تائید ہوتی جس نے عربی ثقافت اور عربی عصبیت و تعصبات کے بل بوتے پر، اسی برس تک داد حکومت دی اور یہی قومی غلو تھا، جس سے وہ بچنا چاہتے تھے۔ اس لئے ہماری رائے میں یہ بات ہرگز قرین قیاس نہیں۔ کہ محض ایک عقیدہ اور نظریہ کا اختلاف اس درجہ عتاب و برہمی کا موجب ہو سکتا ہے۔ کہ اس کی خاطر اسلام کے موقر ترین فرزند کو قید و بند کی مصیبتوں میں ڈالا جائے۔ عباسی دراصل یہ چاہتے تھے کہ عربی عصبیت کو بالکلیہ ختم کر دیا جائے۔ جو کہ پھر کسی وقت بھی ان کے حق میں مضر ثابت ہو سکتی تھی۔ اور اس کے بجائے ایک ملی جلی تہذیب و تمدن کو رواج دیا جائے جس کے آغوش میں الحاد و زندقہ کے تمام جراثیم آسانی سے بدرجۂ اتم پا سکیں۔ محدثین اور سلف چونکہ قرآن و حدیث کی سادہ تعلیمات پر مٹے ہوئے تھے۔ اور ان کے نقطۂ نظر سے قرآن و حدیث کی ترجمانی و اشاعت اس وقت تک مکمل نہیں پا سکتی تھی، جب تک کہ عربیت کی اس آب و ہوا اور تہذیب و ثقافت کو زندہ نہ رکھا جائے جس میں کہ اسلام آیا۔ اس لئے عباسی خلفاء ان سے طبعاً خائف تھے۔ اور نہیں چاہتے تھے کہ ان کا بڑھتا ہوا اثر و نفوذ رنگ لائے۔ معاملہ کی اس توجیہ سے اس سیاسی پس منظر کی تشریح بھی ہوتی ہے کہ جس میں شعوبیت۔ ایسی ناہنجار تحریک نے جنم لیا۔

رہا یہ مسئلہ کہ سلف و محدثین کو اس مسئلہ سے غیر معمولی دلچسپی کیوں تھی؟ تو اس حقیقت کو جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ نفس مسئلہ اور اس کے متعلقات و نتائج پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

آنحضرت ؐ نے فرمایا تھا کہ تم پہلوں کی پیروی کرو گے اور ان کی فکر و عمل کی گمراہیوں کا اس حد تک تتبع کرو گے، کہ اگر ان میں کسی بدبخت نے اپنی ماں سے زنا کیا ہے۔ تو تمہیں بھی اس میں باک نہیں ہوگا، صادق و مصدوق کی یہ پیشین گوئی حرف بحرف سچی ہوئی۔ کلمہ کا (λογος)، یا کلمہ کا مسئلہ صدیوں عیسائیوں میں زیر بحث رہا ہے، اور بالکل اسی انداز میں اور انہی موشگافیوں کے ساتھ کہ جن کے بارے میں مسلمان متکلمین و حکماء یہ سمجھتے ہیں۔ کہ یہ خالص ان کے مخترعات سے ہے۔ عیسائیت کے ابتدائی دور میں، پولوس کے مخصوص تصورات کی وجہ سے اس مسئلہ نے اس درجہ اہمیت حاصل کر لی تھی کہ مؤلفین اناجیل نے بھی اس پر اظہار رائے ضروری سمجھا تھا کہ ایک انجیل تو شروع ہی ان کلمات سے ہوتی ہے۔ کہ ابتداء میں کلام تھا۔ کلام خدا کے ساتھ تھا۔ اور کلام خدا تھا۔ اس آیت سے واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے، کہ خدا اور کلام کے جھگڑے نے عیسائیوں اور دوسری قوموں میں اس وقت کیا صورت اختیار کر لی تھی۔ ما بعد کے عیسائی لٹریچر سے وہ تمام بحثیں منظر عام پر آتی ہیں۔ جو بعینہٖ مسلمان متکلمین میں موضوع سخن رہیں۔ عباسی عہد میں چونکہ صابی اور نسطوری عیسائیوں

کے عقائد و افکار کو اچھا خاصا فروغ حاصل ہو گیا تھا۔ اس لئے اس کے ساتھ ساتھ فکر و نظر کے نئے زاویے بھی بدلے اور جدلیات کا وہ ذخیرہ بھی منتقل ہوا۔ جو ان کے ہاں اب بالکل کہنہ اور ازکار رفتہ ہو گیا تھا۔ لیکن مسلمان متکلمین و حکماء میں اس میں اب بھی تازگی اور اچھی خاصی جاذبیت تھی۔ یہی سبب ہے کہ عیسائی اور صابی جن افکار و تصورات کی عفونت سے بے زار ہو گئے تھے، ہمارے ہاں ان کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔

ہم اس سے بحث نہیں کرتے کہ مسئلہ خلق قرآن اول اول کیونکر فکر و نظر کے لئے فتنہ سامانیوں کا موجب ہوا اس میں کیا ارتقاء ہوا۔ اور باہمی بحث و مناظرہ نے کن کن پیچیدگیوں کو جنم دیا۔ سردست ہم اس کے نتائج و عواقب کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں۔ اور ان کی خطرناکی واضح کرنا چاہتے ہیں، تا کہ معلوم ہو سکے، کہ محدثین نے جو موقف اختیار کیا۔ وہ کس درجہ ضروری تھا۔ اور اگر وہ اس شدت، اس عزیمت اور استقلال کے ساتھ، اس فتنہ کا مقابلہ نہ کرتے، تو مسلمانوں کے افکار و عقائد میں کیا افراتفری مچتی اور کس وجہ انتشار و فوضویت کے لئے راہیں ہموار ہوتیں، حکماء اسلام جیسے ابن سینا وغیرہ ہیں۔ انہوں نے تو قرآن کے مخلوق ہونے سے یہ سمجھا۔ کہ کلام اس ایک طرح کا افاضہ ہے اور نبوت صرف اس حقیقت سے تعبیر ہے۔ کہ پیغمبر کے دل میں مفاہیم و معانی کا ایک نقشہ پیدا کر دیا جاتا ہے جس پر زبان اور پیرایۂ بیان کا گوشت پوست پیغمبر خود چڑھاتا ہے۔ یعنی قرآن کے الفاظ اور اس کا انداز بیان الہامی نہیں صرف مفہوم و معنی الہامی ہے۔ یہی نہیں۔ الہام کا تصور ان حکماء کے ہاں ایسا ہے کہ جس سے تضمنات نبوت کی یکسر نفی ہوتی ہے۔ جبریل ملکات نبوت میں سے ایک ملکہ قرار پاتا ہے۔ اور وحی و القاء و تکلم ایسے الفاظ اپنا دینیاتی مفہوم کھو بیٹھتے ہیں۔

معتزلہ کے غالی گروہ نے قرآن کے مخلوق ہونے سے یہ رائے قائم کی۔ کہ اس کے معجزانہ الفاظ و حروف ہر طرح کے احترام سے محروم ہیں۔ چنانچہ قرآن کی جلد، اور اس کے مقدس اوراق، کا نفس قرآن سے اتنا بھی تعلق نہیں۔ جتنا لیلیٰ کا دیار لیلیٰ سے ہو سکتا ہے۔ اس گستاخانہ طرز عمل پر دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ دیار لیلیٰ میں تو بہرحال لیلیٰ کا رہنا ثابت ہے مگر قرآن کے یہ الفاظ و حروف بجز سیاہی، اشکال و صور، اور ایسی عبارت پر مشتمل ہیں، جو اس قرآن کے معنی و مفہوم پر دلالت کرتا ہے جو مخلوق ہے، اس بدتمیزی نے یہاں تک ترقی کی، کہ بعض بدبختوں نے قرآن کو پاؤں تلے روند ڈالنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ سمجھا۔ ان گمراہان ازلی کی وجہ سے، قرآن و سنت کی دعوت کو کتنا گزند پہنچا، اس کی ایک جھلک ابو الوفاء ابن عقیل کے ان الفاظ میں دیکھئے۔

أما بعد فإن سبيل الحق قد عفت آثارها، وقواعد الدين قد انحط شامخها (علوٌ من)
قد تهدمت نارها (؟) ظهر في الآفاق شرارها۔ وكتاب الله عز وجل بين معرض منفصل
وعلى ألسنة الطغام بعد الاحترام يتبذل وتفترى آياته جدالاً وخصاماً

وتنتهك حرمته، لفظاً و آثاماً - تدهون فى نفوس الجهال بانواع المحال حين قيل ليس فى المصحف الا الورق والخط المستحدث المخلوق و ان سلطت عليه النار احترق المخلوق و اشكال فى قرطاس قد انتقت انهار حرمته و امتهانه بقيمته و تطفيفاً فى حقوقه بجوراً بفضيلته حتى لو كان القرآن حياً ناطقاً لكان من ذالك متظلماً و من هذه البدعة متالماً [1]

حق گم ہیں اور ان کے نشانات محو ہو چکے ہیں۔ دین کی بنیادیں بہ سر انحطاط ہیں۔ بدعت کے شعلے اٹھ رہے ہیں اور ایک دنیا کو اپنی لپیٹ میں لئے ہوئے ہیں۔ اللہ عزوجل کی کتاب عوام میں ہدف اعتراض ہے۔ جس پر کہ چاروں طرف سے حملے ہو رہے ہیں۔ اور جاہل بڑھ بڑھ کر باتیں بناتے ہیں۔ اور اس کی توہین کے مرتکب ہوتے ہیں، آیات و نصوص کو آیات ہی سے بھڑا دیا جاتا ہے، اور عجیب عجیب تناقضات پیدا کئے جاتے ہیں۔ تا کہ جدل و خصومت کے تقاضوں کی تسکین ہو۔ اور قرآن کی عظمت و توقیر کو نقصان پہنچے۔ بہت سے دینی محالات کہ ارتکاب کر جہاں کی نظروں میں آسان کر دیا گیا ہے مثلاً کھلے بندوں یہ کہا جاتا ہے۔ کہ قرآن میں سوا کاغذ اور مخلوق و مستحدث رسم الخط کے اور کیا رکھا ہے۔ آگ اگر اس پر مسلط کر دی جائے، تو اس کو جلا کر راکھ کا ڈھیر بنا دے، یہ تو اشکال و صور کی ایک گٹھڑی ہے۔ اور بس اس طرح کہ الفاظ سے مقصود یہ ہے کہ قرآن کی وقعت کم کی جائے۔ اس کی قدر و قیمت گھٹائی جائے، اور اس کے حقوق و تکریم و اعزاز کا انکار کیا جائے۔ قرآن اگر زندہ ہوتا۔ اور اس کو گویائی کی طاقت بخشی جاتی تو ان بدعات کے خلاف باقاعدہ احتجاج کرتا۔ اور اپنی مظلومیت و الم کا اظہار کرتا۔

واضح ہے کہ یہ وہی قرآن ہے جس کے بارہ میں پروردگار عالم کا ارشاد ہے۔

بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ (بروج ٢٢)

انه القرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العلمين (الواقعہ ٨٠)

لو انزلنا لهذا القرآن على جبل لرايته خاشعاً متصدعاً من خشية الله (الحشر ٢١)

كلا انها تذكرة ٭ فمن شاء ذكره ٭ فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة قتل الانسان ما اكفره ٭ (عبس ١٦)

یہ ہے وہ تاریخی پس منظر جس میں کہ اس مسئلہ کی ٹھیک ٹھیک اہمیت واضح ہوتی ہے یعنی ایک طرف تو عباسی حکمرانوں کو یہ منظور تھا کہ جذبہ عربیت اور تعصبات کو قائم نہ رہنے دیا جائے اور ہر اس رجحان کی مخالفت کی جائے جس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے۔ اور دوسری طرف اس عقلی مسئلہ نے ایسی بدتمیزی اور الحاد کی شکل اختیار کر لی تھی کہ اگر محدثین آڑے نہ آتے تو عوام کے دلوں میں قرآن کا احترام بالکل اٹھ جاتا۔

---

[1] الصواعق المرسلہ۔ ابن قیم مطبوعہ مطبع سلفیہ ص ٣٢٢ تا ٣٢٦

مولانا عبدالمجید سالک

ہند کے مسلمان فاتحوں کی فوجی برتری

جہد و عمل کے میدان میں کسی فرد یا گروہ کی کامیابی یا ناکامی کے عوامل دو ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ روحانی اور مادی۔ اگر یہ اندازہ کرنا منظور ہو۔ کہ کروڑوں انسانوں کا یہ ملک یعنی ہندوستان اپنی دولت و وسعت کے باوجود چند ہزار یا ایک آدھ لاکھ کے مسلمان لشکروں کے مقابلے میں اتنا عاجز کیوں ہو گیا اور صدہا میل سے سر بفلک پہاڑوں گنجان جنگلوں اور لق و دق ریگستانوں کو طے کر کے آنے والے پردیسیوں نے اس اجنبی ملک میں آ کر میدان میں فتح مبین کیوں حاصل کی۔ تو اس کے لئے ہندوؤں کی ناکامی اور مسلمانوں کی کامیابی کے روحانی و مادی عوامل کا جائزہ لینا ضروری ہو گا۔

ہندوستان کا خلاف مسلمانوں کا اتحاد

جس زمانے میں مسلمان ہندوستان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ہندوستان بے شمار راجپوت ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جو آپس میں ہمیشہ مصروف پیکار رہتی تھیں۔ اور پوری قوم ایک دوسرے پر اعتماد یا مقاصد کے لئے اتحاد کی اہلیت سے محروم ہو چکی تھی۔ ذات پات اور نسل و قوم کے تنوع کے علاوہ مذہبی دنیا میں بھی طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ اور پشاور سے لے کر راس کماری تک بیسیوں مذاہب باہم مناظرات میں اور اپنے اپنے عقائد کی تبلیغ و اشاعت میں مصروف تھے۔ غرض ہندوستان مذہب۔ قوم۔ نسل و معاشرت۔ سیاست کی گوناگوں تعقیبات کا شکار ہو رہا تھا۔ اس کے مقابلے میں مسلمان جو باہر سے آئے۔ نسلوں اور قوموں کے تنوع کے باوجود بنیان مرصوص کا حکم رکھتے تھے۔ اگر ان کے تفصیلی عقائد میں کسی قدر اختلاف بھی تھا تو اسلامی طور پر وہ سب کے سب خدائے واحد کے پرستار تھے اور ایک ہی ہادی کے پیرو تھے۔ ان کا مذہب اوہام پرستی ضعیف الاعتقادی اور ذات پات کی تفریق سے بالکل پاک تھا۔ وہ اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے اپنے گھروں سے نکلے تھے اور اس مقصد مقدس کی تکمیل کے لئے اپنی جانیں دے دینے کا ذوق و شوق ان کی زندگیوں میں تازگی اور ان کے ولولوں میں حرارت پیدا کئے ہوئے تھا۔ ظاہر ہے۔ کہ روحانی اعتبار سے وہ ہندوؤں کے مقابلے میں واضح فوقیت رکھتے تھے۔ اور یہی وہ فوقیت تھی جس کی بنا پر انہوں نے اس عظیم الشان ملک کی فوجی طاقت کو للکارا تھا۔ حالانکہ اس کی دولت اور قوت دنیا بھر میں ضرب المثل بن چکی تھی۔

جدید ترین سامان حرب

مادی اعتبار سے ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمان نادار تھے۔ کیونکہ کہاں ہندوستان سونے کی کان اور کہاں پہاڑوں کے بے سر و سامان ترک اور افغان۔ ہندوؤں کی فوجوں کے لئے سامان رسد اور بہیر و بنگاہ کا انتظام بے حد آسان تھا۔ کیونکہ وہ اس ملک کے مالک تھے۔ اس کے تمام ذرائع و وسائل ان کی خدمت کے لئے مہیا تھے اور کروڑوں روپیہ ان کے پاس تھا۔ ان کے مقابلے میں مسلمان فوجیں کتنا سامان۔ کس قدر اسلحہ

اور کتنی مقدار میں اسلحہ اور کتنا روپیہ اپنے ساتھ لا سکتی تھیں۔ اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور تھی۔ کہ اُموی اور عباسی خلافتیں دنیا کی بلند پایہ حکومتوں میں شامل ہونے کی وجہ سے اس زمانے کے جدید جنگی ساز و سامان مہیا کر سکتی تھیں اور ان سے افغانوں اور ترکوں نے بھی سبق حاصل کیا تھا۔ اور ان کے مقابلے میں ہندو اپنے ملک کی حدود کے اندر کنوئیں کے مینڈک بنے ہوئے صرف تیر و شمشیر، نیزوں اور بھالوں اور زیادہ سے زیادہ ہاتھیوں پر تکیہ کئے ہوئے تھے۔ محمد بن قاسم سے لے کر بابر تک سب کی فوجوں کے ساتھ منجنیقیں بھی تھیں۔ جراوے بھی تھے دبابے بھی تھے۔ روغن نفت کے گولے بھی تھے۔ آتشیں تیر بھی تھے۔ بلکہ بابر کے ساتھ تو توپ خانہ بھی تھا۔ اور بندوق باز مجاہدین بھی تھے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کی جنگی تکنیک بھی بے شمار میدانوں کی مجرب اور آزمودہ تھی۔ اور ان تمام جدید خصوصیات سے ہندو بالکل محروم تھے۔ راجپوتوں کی جرأت و شجاعت مسلم سہی لیکن اس پر قدامت اور بربریت کا رنگ غالب تھا۔ مسلمانوں کی تازہ دم قوت کا مقابلہ ان کے بس کا روگ نہ تھا۔ ذیل میں ہم ان جنگوں کی بعض خصوصیات واضح کرنا چاہتے ہیں۔ جن میں مسلمانوں نے اپنی قلت اور ہندوؤں کی کثرتِ تعداد کے باوجود فتح و ظفر کے پھریرے اڑائے۔

دیبل کی لڑائی یہ معلوم ہے کہ محمد بن قاسم کے ساتھ صرف بارہ ہزار مجاہدین تھے۔ جن میں سے چھ ہزار شامی گھڑ سوار اور چھ ہزار عراقی شتر سوار تھے۔ جب وہ دیبل پہنچا تو سندھیوں کی پوری فوجی قوت اس کے مقابلے کے لئے موجود تھی۔ محمد بن قاسم کے آدمیوں نے شہر کے پاس خندقیں کھود دیں اور ان کے دفاع کے لئے نیزہ برداروں کے دستے متعین کئے۔ جو اپنے اپنے جھنڈے اٹھائے اپنے اپنے مقام پر متمکن ہو گئے۔ چونکہ سندھیوں میں یہ عقیدہ عام تھا۔ کہ دیبل کے مندر کا دیوتا ان حملہ آوروں کو تہس نہس کر دے گا۔ اس لئے محمد بن قاسم نے اپنی مشہور منجنیق نصب کرائی۔ جس کو عروس کہتے تھے۔ اور جس کو کھینچنے پر پانسو آدمی متعین تھے۔ منجنیق استعمال کرنے والے نے دیبل کے مندر کے جھنڈے کو تاکا۔ اور اس پر منجنیق سے ایسا پتھر مارا کہ جھنڈا ٹوٹ کر گر پڑا۔ بلکہ مندر کے کلس کو بھی نقصان پہنچا۔ یہ دیکھ کر دیبل کے تمام باشندوں پر ہیبت چھا گئی۔ اور سندھی فوج نے باہر نکل کر عربوں کا جان توڑ مقابلہ کیا۔ لیکن جب روحانی اعتبار سے شکست مکمل ہو چکی ہو۔ اور حوصلے جواب دے چکے ہوں تو مقابلہ فائدہ نہیں دیتا۔ چنانچہ چند گھنٹے میں سندھیوں نے شکست فاش کھائی۔ اور محمد بن قاسم نے دیبل پر قبضہ کر لیا[1]۔

داہر سے جنگ پھر جب اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ دریائے سندھ کو عبور کر کے داہر سے فیصلہ کن جنگ کی جائے۔ تو ہندوؤں کو یقین تھا کہ عرب دریا کو عبور نہ کر سکیں گے۔ اور اگر بالفرضِ محال وہ اس مشکل کو حل کر گئے۔ تو لڑائی میں دریا ان کی پشت پر ہو گا اور وہ شکست کے بعد بھاگ کر کسی طرف جا نہ سکیں گے۔ اس میں شک نہیں کہ سندھ جیسے دریا کو عبور کرنا آسان کام نہ تھا لیکن محمد بن قاسم کو تجویز سوجھ گئی۔ اس نے بہت سی کشتیاں جمع کرائیں

---

[1] چچ نامہ

پھر انہیں لمبان میں ایک دوسری کے ساتھ رسّوں سے بندھوایا۔ جب دیکھا کہ کشتیوں کا یہ زنجیرہ دریا کے پاٹ کے برابر ہوگیا ہے تو اس کا ایک سرا مغربی کنارے پر خوب مضبوطی سے بندھوا دیا۔ کشتیوں میں بڑے ماہر تیر اندازوں کو بٹھایا۔ اور پُل کے دوسرے سرے کو دریا میں دھکیل دیا۔ جب یہ زنجیر دریا کی رَو کے زور سے بڑھا تو اس کا دوسرا سرا مشرقی کنارے پر جا لگا۔ آدمیوں نے فی الفور اتر کر اس سرے کو بھی کنارے کے ساتھ باندھ دیا۔ آس پاس تیر انداز مورچے جما کر بیٹھ گئے اور عربوں کی پوری فوج کشتیوں کے پل سے گذر کر پار ہوگئی [1]

اس وقت محمد بن قاسم کے پاس ایک تو اپنے بارہ ہزار عراقی و شامی تھے۔ ان کے علاوہ ایک ہندو سردار بھی تین ہزار آدمی ساتھ لے کر آملا تھا۔ اس پندرہ ہزار کے مقابلے میں داہر کی فوج میں ساٹھ ہزار سپاہی اور ایک سو جنگی ہاتھی تھے۔ اور اپنے ملک کے وسائل بھی قبضے میں تھے۔ البتہ محمد بن قاسم کے لشکر میں دو سو نفت انداز موجود تھے۔ جو آتش ریز تیر پھینک کر آگ لگا سکتے تھے۔ بہت گھمسان کی لڑائی ہوئی۔ آخر جب داہر نے اپنا ہاتھی عرب لشکر کی طرف بڑھایا تو ایک نفت انداز نے اس کے ہودے پر تاک کر ایسا تیر مارا کہ ہودے میں آگ لگ گئی۔ ہاتھی گھبرا کر پاس کی جھیل میں گھس گیا۔ داہر نے ہاتھی سے اتر کر لڑنا شروع کیا اور مارا گیا۔ اس کی فوج ہزاروں نعشیں چھوڑ کر بھاگ کھڑی ہوئی اور سندھ عربوں کے زیر نگین ہوگیا۔

جنگ لمغان سبکتگین اور محمود نے ہندوؤں سے جتنی لڑائیاں لڑیں۔ ان سب میں فتح پائی اور عمر بھر کبھی شکست کا منہ نہ دیکھا، لطف یہ ہے کہ ان تمام جنگوں میں مسلمانوں کی جمعیت ہندوؤں کے مقابلے میں بے حقیقت ہوتی تھی۔ مثلاً جنگ لمغان میں جہاں سبکتگین کا مقابلہ کرنے کے لئے جے پال ہندوستان بھر کے راجپوت راجاؤں کی متحدہ فوج لے کر آیا تھا۔ سبکتگین کی فوج ساٹھ ہزار سے زیادہ نہ تھی۔ اور جے پال کے ساتھ تین لاکھ جرار لشکر اور بے شمار جنگی ہاتھی تھے۔ جب سبکتگین نے ایک اونچے ٹیلے پر چڑھ کر جے پال کے لشکر کا معائنہ کیا۔ اور اس کی کثرت کو دیکھا۔ تو اپنے دل کو قوی کر کے یہ تصور کیا کہ باز کو کلنگوں کی کثرت اور قصاب کو گوسفندوں کی کثرت سے خوف نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا مجھے بھی ہندوؤں کی کثرت سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب ہنگامۂ حرب و ضرب برپا ہوا تو مسلمانوں کو فتح عظیم حاصل ہوئی۔ اور جے پال کا لشکر تتر بتر ہو کر بھاگ گیا۔ [1]

جنگِ پشاور پھر جب سبکتگین کے انتقال کے بعد جے پال نے پھر عزم جنگ کر کے پشاور کے پاس ڈیرے ڈالے۔ اور ادھر سے محمود غزنوی بھی وہاں پہنچا تو فرشتہ کا بیان ہے۔ کہ اس وقت جے پال کے ساتھ بارہ ہزار سوار اور تیس ہزار پیادے تھے۔ نظام الدین ہروی نے۔ طبقات [2] میں سواروں کی تعداد دس ہزار بتائی ہے۔ اور پیادوں کے لئے لفظ۔ بسیار۔ استعمال کیا ہے۔ روسی میجر جنرل سیولوف نے اپنی کتاب میں جے پال کے پیادوں کی تعداد ایک لاکھ تیس ہزار بتائی ہے۔ مولانا اکبر شاہ خان نجیب آبادی متعدد مورخین کے بیانات کا موازنہ کر لینے کے بعد یہ رائے دیتے ہیں۔ کہ جے پال کے

---

[1] چچ نامہ [2] زینت التواریخ اور تاریخ ملکم صاحب

کے ساتھ اس جنگ میں جو جمعیت تھی۔ وہ چالیس ہزار سپاہیوں اور تین سو ہاتھیوں سے ہرگز کم نہ تھی۔ اس کے مقابلے میں محمود کی فوج کو سب مورخین یک زبان ہو کر صرف دس ہزار بتاتے ہیں جن میں سوار اور پیادے سب شامل تھے۔ تعداد کے اس واضح تفاوت کے باوجود محمود پر کوئی گھبراہٹ طاری نہیں ہوئی۔ لڑائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جے پال کی فوج پندرہ ہزار نعشیں چھوڑ کر بھاگی۔ اور جے پال اور اس کے پندرہ بڑے بڑے سردار محمودی فوج کے ہاتھ گرفتار ہو گئے۔

دوسری جنگ پشاور

اس کے بعد جب انند پال نے غداری کی۔ اور داؤد قرمطی کے ساتھ سازباز بھی کر لیا، تو اسے یقین ہو گیا تھا کہ محمود ضرور مجھ سے انتقام لینے کے لئے پنجاب پر حملہ آور ہوگا۔ چنانچہ اس نے عزم کر لیا کہ بطور پیش بندی ایسی تیاری کی جانے کہ سارا ہندوستان متحد ہو کر محمود غزنوی کی قوت کو ختم کر دے۔ چنانچہ اس نے ہندوستان بھر کے چھوٹے بڑے راجاؤں کے پاس قاصد بھیجے اور برہمنوں کی مدد سے ملک بھر میں جنگ کے لئے اس قدر جوش و خروش پیدا کر دیا۔ کہ غریب عورتوں نے چرخے کات کات کر بھی جو پیسہ پیدا کیا۔ وہ بھی سرمایۂ جنگ میں دے دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک بہت بڑا لشکر فراہم ہو گیا جس کے متعلق مؤرخین کا بیان یہ ہے کہ اس سے قبل ہندوستان کی اتنی بڑی فوجی جمعیت کسی میدان میں فراہم نہ ہوئی تھی۔ یعنی ہندو لشکر کی تعداد کئی لاکھ تک پہنچ گئی جس کے ساتھ صدہا ہاتھی بھی تھے۔ بلاشبہ محمود کو اس جم غفیر سے اپنی قلیل فوج کا مقابلہ کرکے پریشانی ہوتی۔ لیکن اس نے عزم کر لیا کہ فتح ہو یا موت پیچھے ہٹنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دونوں لشکر چالیس روز تک ایک دوسرے کے سامنے ڈیرے ڈالے پڑے رہے، محمودی لشکر تو اس لئے حملہ کرنے میں متامل سمجھا جا سکتا ہے کہ اس کی قوت کم تھی۔ لیکن ہندو محض اس لئے رُکے رہے کہ خدا جانے کیا صورت پیش آئے۔ اس لئے مزید فوجوں کا انتظار کر لینا چاہیئے۔ آخر چالیس دن کے بعد محمود نے سبقت کی اور ایک ہزار تیر اندازوں کو حکم دیا کہ ہندو فوج پر تیر اندازی کرتے ہوئے پیچھے ہٹتے آئیں۔ تاآنکہ ہندو محمودی خندق کے پاس آ جائیں اور مسلمان فوج زیادہ کامیابی سے ان کا مقابلہ کر سکے تفصیل کی نہ گنجائش ہے، نہ ضرورت۔ حاصل کلام یہ کہ انند پال میدان جنگ سے منہ موڑ کر بھاگ گیا۔ ہندوؤں کی متحدہ فوج چاروں طرف منتشر ہو گئی۔ اور اس شکست فاش سے ہندوستان بھر کے راجپوت راجاؤں کے حوصلے ٹوٹ گئے۔

کالنجر کی لڑائی

کالنجر کی لڑائی کے متعلق بھی مورخین کا بیان یہ ہے کہ سلطان محمود کے ہمراہ بہت قلیل فوج تھی۔ جو دو منزلہ اور سہ منزلہ یلغار میں مشکل ہی سے کام دے سکتی تھی۔ لیکن نندا چھتیس ہزار سوار۔ پینتالیس ہزار پیادے اور چھ سو چالیس جنگی ہاتھی لئے کھڑا تھا۔ محمود نے جب غنیم کی یہ جمعیت دیکھی۔ تو قلیل فوج ساتھ لانے پر پشیمان ہوا۔ اور اللہ تعالےٰ سے نصرت کی دعا مانگی۔ رات لشکر نے آرام کیا۔ صبح اٹھ کر سنا کہ رات نندا کے دل پر جنود حق کا کچھ ایسا خوف طاری ہوا کہ وہ سب ساز و سامان وہیں چھوڑ کر اور اپنی جان بچا کر صبح ہونے سے پہلے ہی فرار ہو گیا سلطان کی فوج کو دوسرے مال غنیمت کے علاوہ پانسو اسی جنگی ہاتھی بھی ہاتھ آئے۔

جنگِ ترائن

ترائن کی دوسری جنگ کے موقع پر بھی پرتھی راج نے محمد غوری کا مقابلہ کرنے کے لئے ہندوستان کے دوسرے راجاؤں سے استمداد کی چنانچہ فرشتہ کے قول کے مطابق ڈیڑھ سو راجا بذاتِ خود اپنے لشکروں سمیت میدانِ جنگ میں موجود تھے۔ دونوں لشکر ترائن کے میدان میں ایک دوسرے کے درمیان چند کوس کا فاصلہ اور سرسوتی ندی کو حائل رکھ کر صف آرا ہوئیں طبقاتِ ناصری کا بیان ہے کہ مسلمانوں کی فوج کی کل تعداد ایک لاکھ بیس ہزار تھی۔ منتخب التواریخ نے بتایا ہے کہ ان میں اسی ہزار پیادے اور چالیس ہزار سوار تھے۔ پرتھی راج کے ساتھ جو لشکر تھا اس کی تعداد تاریخ فرشتہ میں اور دوسری تواریخ میں "تین لاکھ سوار اور تین ہزار سے زیادہ جنگی ہاتھی" لکھی ہے۔ اور پیادوں کی تعداد کے متعلق "لاتعداد" اور بے قیاس کے الفاظ لکھے ہیں،

مسلمانوں کا اسلوبِ جنگ

اس سے قبل بھی سبکتگین اور محمود کا اندازِ پیکار یہی رہا۔ کہ وہ میمنہ اور میسرہ کو ہندوؤں پر حملہ کرنے کا حکم دے دیتے تھے۔ اور خود دس بارہ ہزار تازہ دم فوج کو ساتھ لئے میدانِ جنگ سے دور منتظر رہتے تھے۔ جب ہندو لشکر لڑ لڑ کر تھک جاتا تھا۔ تو دفعتاً اس محفوظ فوج کو لے کر تھکے ہوئے ہندو سپاہیوں پر بجلی کی طرح جا پڑتے تھے۔ اور یہی حملہ فیصلہ کن ثابت ہوتا تھا۔ یہی کیفیت ترائن کی دوسری جنگ میں پیش آئی۔ محمد غوری نے رات کے وقت اپنی فوج کو چار حصوں میں تقسیم کیا۔ ہر حصے میں ایک ایک تجربہ کار افسر کو مقرر کیا۔ اور حکم دیا کہ پہلے ایک سردار حملہ کرے۔ اور دوسرے اپنی اپنی جگہ چپ چاپ تماشہ دیکھتے رہیں۔ جب لڑائی کا جوش و خروش کمال کو پہنچ جائے تو جو سردار مصروفِ جنگ ہو۔ وہ اپنی فوج کے ساتھ اس طرح پیچھے ہٹنا شروع کرے۔ کہ دشمن فوج کو اپنی فتح کا یقین ہو جائے۔ اور وہ زیادہ دلیر ہو کر پیچھے ہٹنے والوں کا پیچھا کرے۔ اسی حالت میں دوسرا سردار اپنی تازہ دم فوج لے کر حملہ کرے۔ تاکہ ہندو اس کی طرف متوجہ ہوں۔ وہ بھی پہلے سردار ہی کی طرح کچھ دیر لڑنے کے بعد پیچھے ہٹنا شروع کر دے۔ اسی طرح چاروں سردار باری باری لڑیں۔ اور دوسرے رفیقوں کو سستانے کا موقع دے دیں۔ بارہ ہزار منتخب شہسواروں کو الگ کر کے سلطان نے اپنے زیرِ کمان رکھا۔ جب چاروں سردار لڑ چکے اور ہندو لشکر ادھر ادھر منتشر ہونے لگا تو سلطان اپنے بارہ ہزار سواروں کو لے کر ہندو لشکر کے قلب پر حملہ آور ہوا جہاں پرتھی راج اور اس کے ڈیڑھ سو راجا اور بے شمار چنے ہوئے سورما جمع تھے۔ یہ لوگ ناگہانی آفت سے اس قدر گھبراتے۔ کہ سب کے سب بھاگ کھڑے ہوئے۔ پرتھی راج بھی بھاگا۔ لیکن تعاقب کرنے والوں نے اس کی شمعِ حیات کو گل کر دیا

فتحِ بنگال

ہندوستان کے مختلف حصوں میں مسلمانوں کی اس قدر ہیبت چھا گئی تھی۔ کہ محض ان کے آ جانے کی خبر ہی سے غنیم راہِ فرار اختیار کر لیتا تھا۔ جب محمد بختیار خلجی نے ملک بہار کے سب سے زیادہ مضبوط اور ناقابلِ تسخیر قلعے پر حملہ کیا ہے۔ تو اس کے ساتھ صرف دو سو سپاہی تھے۔ فتحِ بہار کے بعد محمد بختیار خلجی بنگال کی طرف متوجہ ہوا جس کا صدر مقام اس زمانے میں ندیا تھا۔ جب وہ ندیا کے قریب پہنچا۔ تو اس نے اپنی فوج کو تو پیچھے چھوڑا

اور صرف اٹھارہ آدمیوں کے ساتھ شہر ندیا میں داخل ہوا۔ جب یہ لوگ راجا لکشمن سین کی محل سرا کے دروازے پر پہنچے اور دربانوں نے مزاحمت کی تو ان کو قتل کرنا شروع کر دیا۔ لکشمن سین اس وقت کھانا کھانے بیٹھا تھا۔ شور وغل کی آواز سن کر اُسے معلوم ہوا کہ مسلمان آگئے۔ یہ سنتے ہی راجہ حواس باختہ ہو کر ننگے پاؤں سرنگ کے راستے سے بھاگا۔ اور اڑلیسہ پہنچ کر وہاں کے ایک مندر میں پناہ گزیں ہوا۔ پس اس واقعہ کے بعد بنگال پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا۔ اور یہ قبضہ غالباً پوری تاریخ میں اپنی مثال نہیں رکھتا۔

پانی پت کی پہلی لڑائی

اگرچہ افغان اس سے پہلے متعدد میدانوں میں داد شجاعت دے چکے تھے۔ اور ہندوؤں کے بڑے بڑے لشکروں کو نیچا دکھا چکے تھے۔ لیکن دو تین صدیاں تک ہندوستان میں رہ کر ایک تو ان میں وہ پہلی سی بات نہ رہی تھی۔ دوسرے وہ جدید ترین آلاتِ جنگ بھی مہیا نہ کر سکے تھے۔ چنانچہ وہ مغل فوجوں کا کامیاب مقابلہ نہ کر سکے۔ جب بابر کو معلوم ہوا کہ افغانوں کے لشکر کی تعداد مغلوں کی فوج سے بہت زیادہ ہے تو اس نے سمجھ لیا۔ کہ ان کو صرف اعلیٰ درجے کے باقاعدہ رسالے اور نئے توپ خانے ہی کی مدد سے شکست دی جا سکتی ہے۔ بابر کے توپ خانے کے بڑے جرنیل دو تھے۔ استاد علی اور مصطفیٰ۔ بابر نے ان کے مشورے سے سات سو توپ بردار چھکڑوں کو چمڑے کے مضبوط تسموں سے ایک دوسرے کے ساتھ باندھا۔ اور ہر دو چھکڑوں کے درمیان "تورے" تیار کئے تاکہ اس مضبوط دیوار کی وجہ سے توپچی اور گولہ انداز محفوظ رہیں۔ یہ استحکام محاذ جنگ کے اس حصے میں کیا گیا جس پہ استاد علی اور مصطفیٰ مامور ہونے والے تھے[1]

پانی پت پہنچ کر توپ خانہ قائم کر دیا گیا۔ دائیں ہاتھ پانی پت کا قصبہ تھا۔ اور بائیں طرف خندقیں کھود کر اور درختوں کو کاٹ کاٹ کر ان کے تنوں اور شاخوں کو ناقابل نفوذ دیوار بنا دیا گیا۔ غرض بابر اور اس کے جرنیلوں نے اس کھلے میدان میں اپنے لئے ایک قلعہ قائم کر لیا تھا۔ جہاں سے وہ دشمن پر جانفرسا حملے کر سکتے تھے۔ بابر لکھتا ہے کہ ابراہیم لودی اگر کنجوسی سے کام نہ لیتا تو بہت بڑا لشکر فراہم کر سکتا تھا۔ کیونکہ ہندوستان میں "بھاڑے کے" سپاہی آسانی سے مل سکتے ہیں افغانوں کا لشکر کمزور تھا۔ اس لئے کہ اس کے سپاہی زیادہ تر "بھاڑے کے" تھے۔ علاوہ بریں ابراہیم خود ناتجربہ کار تھا۔ اس کا کوچ اور مقام نظم و ترتیب سے بالکل خالی تھا۔ اور وہ عاقبت اندیشی کے بغیر مصروف جنگ ہو گیا تھا۔

آٹھ دن تک دونوں لشکر ایک دوسرے کے سامنے پڑے رہے۔ اور کسی نے سبقت نہ کی۔ آخر بابر کا جام شکیب لبریز ہو گیا۔ اس نے میمنہ، میسرہ اور قلب کو قائم کیا۔ اور دائیں اور بائیں قدر قدر منگولوں کے دستے متعین کئے تاکہ "تولغمہ" کے اسلوب سے حملہ کریں۔ یہ منگولوں کی ایک مشہور جنگی چال تھی۔ جو ہمیشہ دشمن کے لئے مہلک ثابت ہوتی تھی۔ غرض پوری جنگ بابر کے پروگرام کے مطابق لڑی گئی۔ توپ خانے نے لودی کی فوج پر موت کا مینہ برسایا۔ اور تیر و شمشیر تو اپنا کام کر ہی رہے تھے

[1] تزوک بابری،

چند گھنٹوں میں ابراہیم لودی مارا گیا۔ اور ہندوستان میں اقبالِ بابری کے جھنڈے گڑ گئے۔

اب اس جنگ کا حال سنیئے۔ جو کنواہہ کے مقام پر ہوئی۔ اور جس میں راجپوتوں کی فوجی طاقت پر وہ کاری ضرب لگائی گئی جس سے اس کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو گیا۔ رانا سانگا کے جھنڈے تلے بڑے بڑے راجپوت راجا ہزاروں کے لشکر لے کر جمع ہوئے جن کی مجموعی تعداد بابر کے بیان کے مطابق دو لاکھ ایک ہزار تھی۔ صاحب طبقات اکبری نے اصل لڑنے والوں کی تعداد ایک لاکھ بیس ہزار سوار بتائی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ باقی پیادہ فوج ہوگی۔ بابر کی فوج اس کے مقابلے میں بہت ہی کم تھی۔ اس نے حسبِ معمول میمنہ۔ میسرہ اور قلب کو قائم کیا۔ میمنہ ہمایوں کے سپرد ہوا۔ اور میسرہ پر سید مہدی خواجہ مامور کیا گیا۔ قلب کی سرداری خود بابر نے اپنے ہاتھ میں لی۔ اور دائیں بائیں تلوعمہ کے لشکر قائم کئے۔ تاکہ عین لڑائی کی شدت کے وقت غنیم کے پہلو اور عقب پر حملہ کریں توپچی اور بندوق باز اسی طریقے سے چھکڑوں اور مورچوں کی زنجیرے کے پیچھے رکھے گئے اور استاد علی کو حکم دیا گیا۔ کہ اپنے پورے تباہ کن ساز و سامان کے ساتھ قلب کے آگے متعین ہو۔

صبح ساڑھے نو بجے جنگ شروع ہوئی۔ اور شام کے وقت تک راجپوتوں کے متحدہ لشکر کی شکست مکمل ہو چکی تھی۔ بڑے بڑے راجا ہلاک ہو گئے تھے۔ اور رانا سانگا بھاگ کر کسی پہاڑی قلعے میں دبک چکا تھا۔

ان تفصیلات سے یہ واضح کرنا مقصود ہے۔ کہ جن لوگوں نے ہندوستان کی فوجی طاقت کو تہس نہس کر دیا۔ وہ وحشی اور لٹیرے نہ تھے۔ بلکہ نہایت بلند حوصلہ۔ شجاع۔ قواعد دان۔ اعلیٰ درجے کے ساز و سامان رکھنے والے اور جنگی سائنس کے ماہر واقع ہوئے تھے۔ اور ہندوستانیوں میں یہ خوبیاں اس درجے کی نہ تھیں۔ کہ وہ میدانِ جنگ میں ان سے عہدہ برآ ہو سکتے۔ ترک افغان اور مغل مسلمان تھے۔ اعلائے کلمۃ اللہ کے جوش نے ان میں قوتِ ایمانی کی بجلیاں بھر دی تھیں۔ اور دنیا کی کوئی طاقت ان کو مغلوب نہ کر سکتی تھی۔ یہی وہ فوجی برتری تھی جس نے مسلمانوں کو ایک ہزار سال تک یہ توفیق بخشی کہ وہ کروڑوں کی آبادی کے ملک پر نہایت کامیاب حکمرانی کرتے رہے۔ لیکن جونہی ضعفِ ایمان نے ان کے حوصلے پست کر دیئے۔ اور ان کی فوجی طاقت بھی اغیار کے مقابلے میں حقیر ہو گئی۔ تو اقتدار ان کے قبضے سے نکل گیا۔ اور وہ دوسروں کے محکوم بن گئے۔

محمد مظہر الدین صدیقی

مقام انسانیت

(۲)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے ثقافت جنوری ۱۹۵۶ء)

کہا جاتا ہے کہ اسلام نے خدا کی عظمت اور ماورائیت کا جو نقشہ کھینچا ہے اس سے انسان کی حیثیت بہت پست ہو گئی ہے اور وہ صرف مشیت الٰہی کا ایک بے بس آلۂ کار بن کر رہ گیا ہے لیکن معترضین یہ بھول جاتے ہیں کہ عیسائیت کے برعکس جس نے انسان کو پیدائشی گنہ گار قرار دیا اور اس کی نجات کا دار و مدار مسیح کی شفاعت پر رکھا۔ اسلام نے انسان کا جو تصور پیش کیا اس کی رو سے وہ اصلاً نیک سرشت۔ اصلاح پسند اور تعمیری ذوق سے بہرہ ور ہے۔ اگر الوہیت مسیح کے معنے یہ لئے جائیں کہ انسان میں خدا سے ہمکنار ہونے کی صلاحیت موجود ہے تو اس مفہوم سے عیسائیت کے عقیدۂ نجات کی تردید ہوتی ہے کہ انسان فطرتاً برائی اور فساد کی جانب مائل ہے اور مسیح کے توسط کے بغیر مستحق نجات نہیں ہو سکتا۔ اسلام نے سرے سے شفاعت اور توسط کو رد کر کے انسان کو براہ راست خدا سے متوصل کرا دیا اس طرح اس نے انسان کی حیثیت کو پست کرنے کے بجائے اس کو مرتبہ ہستی میں اور زیادہ بلند کر دیا۔ کیونکہ اب انسان کو کسی نجات دہندہ شفاعتی کی ضرورت باقی نہیں رہی اور وہ خدا کے سامنے اپنے افعال و اعمال کا راست ذمہ دار قرار پایا۔ غالباً قرآن میں آدم کی تخلیق کے سلسلہ میں فرشتوں کا جو اعتراض مذکور ہے کہ یہ خون بہائے گا، اور فساد پیدا کرے گا۔ قالوا اتجعلُ فیھا من یُفسد فیھا ویسفِک الدمآء) اس کا اشارہ اسی عیسائی عقیدہ کی طرف ہے کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے بدی شر اور ظلم کی جانب مائل ہے۔ لیکن قرآن یہ کہہ کر فرشتوں کو خاموش کر دیتا ہے کہ انی اعلم ما لا تعلمون (میں وہ کچھ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے) سوال یہ ہے کہ ان الفاظ سے قرآن کا کیا مطلب ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب صرف یہی ہو سکتا ہے کہ فرشتوں کا اندازہ غلط ہے۔ بے شک انسان فساد بھی کرے گا خون بھی بہائے گا، ظلم اور بدی کا بھی ارتکاب کرے گا۔ تخریب اور انتشار آفرینی کا بھی مرتکب ہو گا مگر یہ معاملہ کا صرف ایک پہلو ہے اور وہ بھی کمزور پہلو۔ اس کے مقابلہ میں انسان فساد سے زیادہ اصلاح تخریب سے زیادہ تعمیر۔ ظلم سے زیادہ عدل اور شر سے زیادہ خیر کرے گا۔ اس طرح قرآن نے فرشتوں کی قنوطیت کے بجائے انسان کے بارے میں اعتماد اور رجائیت کا اظہار کیا اور ان مذاہب سابقہ کی تردید کر دی جن کا نقطۂ نظر انسان کے متعلق مایوسانہ تھا اور جو یہ سمجھتے تھے کہ جب تک خدا خود مجسم ہو کر

انسان کی صورت نہ اختیار کرے اور اس کے لئے وسیلۂ شفاعت نہ بن جائے۔ اس وقت تک انسان اپنی ذاتی جد و جہد اور سعی کوشش سے نجات نہیں پا سکتا۔ مختصر یہ کہ اسلام نے انسانی سعی و عمل کی حقیقت اور انسان کی فاعلانہ اور تاثیری قوت کا اثبات کیا۔ پھر یہ کہنا کہاں تک صحیح ہے کہ اسلام کے نقطۂ نظر سے انسانی سعی و عمل بے حقیقت ہے یا انسان قدرتِ الٰہی کا مجبور آلۂ کار ہے۔

قرآن نے انسان کے متعلق صرف رجائیت کا اظہار ہی نہیں کیا بلکہ اس حقیقت کا بھی اعلان کیا کہ فطرتِ انسانی اصلاً خیر اور فطرتِ الٰہی سے ہمکنار ہے فاقم وجھک للدین حنیفاً فطرت اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ (اور تم اپنا رخ دینِ حنیفی کی طرف کرو اللہ کی فطرت وہ ہے جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا اور خدا کی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہے) جہاں انجیل اور دوسری مذہبی کتب نے انسان کو صرف ذاتِ الٰہی کا عکس و پر تو قرار دیا تھا قرآن نے انسان کی فطرت کو بالاصل الٰہی فطرت قرار دیا جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر انسان جزوی طور پر صفاتِ الٰہی سے متصف ہے اور سرشتِ انسانی میں صفاتِ الٰہی کا جلوہ نظر آتا ہے۔ پھر اگر یہ صحیح ہے کہ عالم انسانی فطرتِ الٰہی کی جلوہ گاہ ہے تو یہ دعوے کس طرح کیا جا سکتا ہے کہ انسان کا ارادہ غیر حقیقی اس کی آزادی بے اصل اور اس کا اختیار لایعنی ہے۔ کیونکہ اس نقطۂ نظر سے خود خدا کے ارادہ اور اختیار پر حرف آتا ہے۔ اگر خدا کی صفات مثلاً ارادہ اور فعل بے حقیقت نہیں تو انسان کی مماثل صفات کا بے اصل ہونا بالکل قرین عقل نہیں۔ قرآن نے انسان کو ذلیل و پست کرنے کے بجائے تکریم آدم کا زور شور سے اعلان کیا ہے۔

ولقد کرمنا بنی آدم وحملنٰھم فی البر والبحر ورزقنٰھم من الطیبٰت وفضلنا علیٰ کثیر ممن خلقنا تفضیلاً

ہم نے بنی آدم کو عزت دی اور سمندر اور خشکی میں اس کو چلایا اسے عمدہ چیزوں کا رزق دیا اور اپنی مخلوق میں سے اکثر پر اسے فضیلت دی

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم — ہم نے انسان کو بہترین فطرت پر پیدا کیا

قرآن ہی تھا جس نے سب سے پہلے انسان کو تسخیر کائنات کی طرف توجہ دلائی اور بتایا کہ جن مظاہر فطرت سے تم خوف کھا کر ان کی پرستش کرتے ہو وہ تمہارے تابع فرمان اور زیر نگین ہو سکتے ہیں۔

یدعون من دون اللہ ما لا یضرھم وما لا ینفعھم	یہ لوگ خدا کے سوا ایسی ہستیوں کی عبادت کرتے ہیں جن سے نہ ان کو نفع پہنچ سکتا ہے اور نہ نقصان۔
اللہ الذی خلق السمٰوٰت والارض و انزل من السماء ماءً فاخرج بہ من الثمرٰت	خدا وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو بنایا اور آسمان سے پانی اتارا پھر اس میں سے پھل پیدا کئے جن سے تمہارے

رزقاً لکم و سخر لکم الفلک لتجری فی البحر بامرہ و سخر لکم الانہار و سخر لکم الشمس و القمر دائبین و سخر لکم اللیل و النہار و اتاکم من کل ما سألتموہ (۳۲ - ۱۴)

لئے رزق اور تمہارے لئے کشتیاں ہیں اور جہازوں کی تسخیر کی تاکہ وہ اس کے حکم سے سمندروں میں چلیں پھر تمہارے لئے نہروں اور دریاؤں کی تسخیر کی پھر تمہارے لئے سورج اور چاند کی تسخیر کی جو اپنے اپنے راستوں پر چلتے رہتے ہیں اور تمہارے لئے دن اور رات کی تسخیر کی اور تمہیں ہر چیز عطا کی جس کا تم نے سوال کیا

الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض و اسبغ علیکم نعمہ ظاہرۃً و باطنۃً

(۲۰ - ۳۱)

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اس کو اللہ تعالےٰ نے تمہارے لئے مسخر کر دیا ہے اور تم پر اپنی ظاہری اور باطنی نعمتوں کی تکمیل کی ہے۔

و ھو الذی سخر البحر لتاکلوا منہ لحماً طریاً و تستخرجوا منہ حلیۃً تلبسونہا و تری الفلک مواخر فیہ و لتبتغوا من فضلہ و لعلکم تشکرون

(۱۴ - ۱۶)

وہی ہے جس نے تمہارے لئے سمندروں کی تسخیر کی تاکہ اس میں سے تم تازہ تازہ گوشت کھاؤ اور اپنی پوشش کے لئے زیور نکالو اور تم دیکھتے ہو کہ اس میں کشتیاں اور جہاز چلتے ہیں تاکہ تم اس کے فضل کو تلاش کرو۔ اور شاید اس طرح تم اس کے شکر گزار ہو۔

یہ تو ہوا انسان کا مقام کائنات خارجی کے بالمقابل۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن انسان کو خارجی عوامل کے مقابلہ میں بے بس نہیں قرار دیتا بلکہ اسے تسلیم ہے کہ انسان حوادث فطری اور تغیرات خارجی پر اپنے عمل کے ذریعہ موثر ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ ایک آزاد اور فعال ہستی ہے جو اپنے ارادوں کے مطابق عالم خارجی کی تشکیل و ترمیم کر سکتا ہے۔ البتہ یہ ترمیم و تبدیلی بھی انہیں قوانین کے تحت عمل میں آسکتی ہے جن کا خالق خدا ہے۔ اس لئے خدا کی فعالیت اور انسان کی فعالیت میں کوئی لازمی تصادم اور تضاد نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا اسلام معاشرتی اور سیاسی نظامات کی تعمیر و تشکیل میں انسان کو ایک موثر اور فاعل ہستی قرار دیتا ہے۔ کیا اسے یہ بھی تسلیم ہے کہ انسان اپنے نفس اور باطن کی اصلاح و تغیر پر قادر ہے یا محض قدرت کا بےجان آلۂ کار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ مقام بہت نازک ہے۔ اگر اس دائرہ میں ہم انسان کو فاعل و خود مختار ہستی تسلیم کرتے ہیں تو اس سے خدا کی مطلقیت محدود ہو جاتی ہے۔ اور دوسری طرف اگر ہم خدا کو نفسی اور نظاماتی تغیرات کا تنہا عامل قرار دیں تو انسان ہر قسم کی اخلاقی ذمہ داری اور جوابدہی سے سبکدوش ہو جاتا ہے اور کائنات میں جو کچھ تخریب فساد ظلم اور شر واقع ہو رہا ہے اس کا وقوع بھی ہمیں خالق کی جانب منسوب کرنا پڑتا ہے۔ لیکن قرآن

کا جواب اس معاملہ میں اتنا مبہم نہیں جتنا عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ اس کا بنیادی نظریہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی اخلاقی جد و جہد میں انسان کو خدا کا تعاون درکار ہے اور وہ نصرتِ الٰہی کے بغیر اس راہ میں ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھا سکتا لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ بغیر انسانی سعی و کوشش اور حرکت پذیری کے خدا آپ سے آپ انسان کو مدد دیتا رہتا ہے۔ یا وہ نیکی کی راہ میں آگے بڑھنے پر آمادہ نہ بھی ہو تب بھی خدا اس کو لازماً نیکی اور سعادت پر جبراً و قہراً لئے جاتا ہے قرآن کہتا ہے کہ انتخاب اور آغاز کا معاملہ انسان کے اپنے ہاتھوں میں ہے۔ اگر انسان ایک بار اپنی آزاد مرضی اور ارادے سے راہ حق کا انتخاب کر لے اور اس کی طرف سے سعی و عمل کی ابتدا بھی ہو جائے تو خدا ایجاباً اس کی معاونت کرے گا ورنہ انسان کے انتخاب اور ابتدا کئے بغیر خدا کی طرف سے از خود کوئی تحریک نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ قرآن نہایت صاف الفاظ میں اعلان کرتا ہے۔

ذالک بان اللہ لم یک مغیراً نعمۃ انعمہا علی قوم حتیٰ یغیروا ما بانفسہم (۸ - ۵۳)	یہ اس لئے کہ اللہ اپنی کسی نعمت جو اس نے کسی قوم پر نازل کی اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اسے خود نہ بدل ڈالے۔
ان اللہ لا یغیر بالقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسہم (۱۲ - ۱۱)	اللہ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے۔

ان دونوں آیات میں انسان کو اصل فاعل اور خدا کو اس کا مددگار قرار دیا ہے اور صاف کہہ دیا گیا ہے کہ انسان کے نفسی نظاماتی اور ادارہ جاتی تغیرات کی تحریک خود اسی کی طرف سے ہونی چاہیئے تب خدا اپنی فاعلانہ قوت کو کام میں لائے گا۔ مذکورہ بالا آیات سے یہ بھی ظاہر ہے کہ قرآن خدا اور انسان دونوں کو فاعلانہ اور تاثیری قوت کا حامل خیال کرتا ہے اور یہ تصور بالکل غلط ہے کہ اسلام کا خدا اتنا ماورائی اور مطلق ہے کہ اس نے انسانی اختیار کے لئے کوئی گنجائش نہیں چھوڑی ہے۔ دونوں آیات بتاتی ہیں کہ نفسی اور ادارہ جاتی انقلابات و تغیرات میں خدا اور انسان دونوں فاعلانہ حیثیت سے شریک ہیں اور خدا خود اپنی طرف سے کسی تغیر کی ابتدا نہیں کرتا۔ قرآن ایک جگہ نہیں بلکہ متعدد مقامات پر اس حقیقت کا اعادہ کرتا ہے کہ انسان کے تمام معاشرتی اور سیاسی مصائب خواہ جنگ و جدل اور خونریزی کی صورت میں ہوں یا معاشی بدحالی اور اقتصادی پستی کی شکل اختیار کریں یا سیاسی غلامی اور اخلاقی نکبت کے روپ میں ظاہر ہوں، انسان کے اپنے افعال و اعمال کا نتیجہ ہیں۔ ان کی ذمہ داری خدا کے سر نہیں ڈالی جا سکتی۔

ظہر الفساد فی البر والبحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقہم بعض الذی عملوا لعلہم یرجعون (۳۰ - ۴۱)	خشکی اور تری میں فساد رونما ہو گیا ہے ان اعمال کی وجہ سے جن کے انسان مرتکب ہوئے ہیں تاکہ اللہ ان کے اعمال و افعال کا ان کو مزہ چکھا دے۔ شاید کہ وہ خدا کی طرف

رجوع کریں ۔

ولولا ان تصیبھم مصیبۃ بما قدمت ایدیھم فیقولوا ربنا لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیتک ونکون من المؤمنین

(۲۸-۴۷)

اور اگر قریش پر ان کے اعمال کی وجہ سے مصیبت آتی تو وہ کہنے لگتے کہ اے خدا تو نے ہمارے لئے کوئی رسول کیوں نہ بھیجا کہ ہم تیری آیات کی پیروی کرتے اور ایمان والے بن جاتے ۔

واذا اذقنا الناس رحمۃ فرحوا بھا وان تصبھم سیئۃ بما قدمت ایدیھم اذا ھم یقنطون

(۳۰-۳۶)

اور جب ہم انسان کو اپنی رحمت کا مزہ چکھاتے ہیں تو وہ غرور سے پھول جاتا ہے اور جب اس پر کوئی مصیبت اپنے (اعمال) کی وجہ سے آتی ہے تو وہ مایوس ہو جاتا ہے ۔

ان تینوں آیات میں انسانی مصائب کو افعال بشری کا لازمی نتیجہ قرار دیا گیا ہے اور تینوں مقامات پر انسان کی اجتماعی زندگی کا ذکر ہے نہ کہ اس کی شخصی اور انفرادی زندگی کا جس سے معلوم ہوا کہ اجتماعی زندگی کے آفات و مصائب کا خالق خود انسان ہے نہ کہ خدا ۔ حالانکہ آخری آیت میں جہاں رحمت کا ذکر ہے خدا نے اس کو اپنی طرف منسوب کیا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ انسانی سعادت اور فوز و فلاح تو خدا کی نصرت کے بغیر ممکن نہیں لیکن قوموں پر جنگ ۔ فساد ۔ اندرونی بدامنی، سیاسی بحران، معاشی بدحالی ۔ اقتصادی پستی اور تمدنی جمود کی شکل میں جو مصائب آتے ہیں وہ بالکلیہ ان کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن انسان کو ایک فاعل اور موثر ہستی قرار دیتا ہے اور وحدت الوجودی صوفیا کا یہ عقیدہ غیر قرآنی ہے کہ خدا کے سوا عالم میں اور کوئی موثر ہستی نہیں ۔ قرآن میں کئی جگہ احسن الخالقین اور احکم الحاکمین جیسے الفاظ آئے ہیں ۔ ان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ انسان خلق اور حکم پر قدرت رکھتا ہے ۔ لیکن اس کی قدرت اور حکومت محدود اور تابع فرمان الٰہی ہے ۔ اس کے برعکس خدا سب حاکموں اور خالقوں پر مافوق ہے ۔ اس کی مشیت جن قوانین اجتماعی میں رونما ہوتی ہے ان سے سرتابی کرنا انسان کے لئے ممکن ہے ۔ غرضیکہ قرآن کے نقطۂ نظر سے انسانی آزادی و اختیار ایک حقیقت نفس الامری ہے لیکن یہ اختیار محدود و مشروط اور سنن الٰہی یعنی قوانین قدرت کی پابندی سے مشروط ہے

یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ انسان اپنی آزادی اور اختیار کے غلط استعمال سے جو شر اور مصائب پیدا کرتا ہے ان کا فاعل اور خالق بھی خدا ہی کو ماننا پڑے گا ۔ کیونکہ یہ آزادی اور اختیار بھی بہرحال عطیہ الٰہی ہے ۔ اس لئے شر کا خالق بھی ہے اور خیر کا بھی ۔ شر اور خیر پیدا کرنے میں انسان کا اپنا کوئی دخل نہیں ۔ یہ سمجھنا غلط ہے کہ انسان کلاً یا جزواً اپنے افعال و کردار کا خالق ہے ۔ اعمال خیر و شر ازل سے متعین ہو چکے ہیں اور انسان سے جبراً صادر ہوتے ہیں، وہ ایک پہلے سے بنے بنائے نقشہ کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔ جو کچھ ازل سے مقدر ہو

وہ ہو کر رہے گا ۔ انسان صرف تقدیر الٰہی کا ایک کھلونا اور ایک بے جان مشین کا پرزہ ہے جو بغیر کسی شعور اور ارادہ کے مشیت الٰہی کو پورا کرتا رہتا ہے ۔ یہی وہ مفہوم تقدیر ہے جس سے مسلمانوں کا جذبۂ عمل ماؤف ہو گیا ہے اور وہ اپنی سیاسی ابتری معاشی بدحالی اور تمدنی پستی کا الزام خدا کے سر رکھ کر اپنی ذمہ داریوں سے بچنا چاہتے ہیں اور ایک عارضی سکون کے بدلے دنیا کی مادی فلاح اور آخرت کی روحانی مسرتوں سے محروم رہتے ہیں ۔

اس میں شک نہیں کہ انسانی اختیار و آزادی انسان کی انتخابی صلاحیت اس کی قوت ادراک اور صلاحیت تعقل یہ تمام صفات مشیت الٰہی کی پیدا کردہ ہیں ۔ اس لئے بالواسطہ خدا ان تمام اعمال خیر و شر کا خالق ہے جو ان کے باعث معرض وجود میں آتے ہیں ۔ لیکن اس سے انسانی ذمہ داری کا انکار لازم آتا اور نہ ہم اس بناء پر اپنے آپ کو بری الذمہ قرار دے سکتے ہیں کہ ہمارے اختیاری افعال بھی خدا کے پیدا کردہ ہیں ۔ کیونکہ ہم کسی فعل کو اختیاری نہیں کہہ سکتے جس کا سر رشتہ ہمارے اپنے ہاتھ میں نہ ہو اور جو ہمارے شعور اور ارادہ کے بغیر کسی دوسری ہستی کے ارادہ اور حکم سے سرزد ہو ۔ اگر انسان کی حیثیت بالکل ایک مشین کے پرزہ کی قرار دی جائے جس کو کوئی دوسری قوت ہلاتی اور حرکت دیتی ہو اور جس میں اس کے اپنے ارادہ کا دخل نہیں تو پھر انسانی اختیار و آزادی کا تصور بالکل بے معنی ہو جاتا ہے اور خدا کا پیدا کردہ اور عطا کردہ اختیار بے کار ہو جاتا ہے ۔ لیکن خدا نے کوئی چیز بے حقیقت نہیں پیدا کی اور نہ وہ انسان کو دھوکا دینا چاہتا تھا ۔ کہ ظاہر میں اس کو اختیار عطا کرے اور فی الواقع اس اختیار کی کوئی اصلیت نہ ہو ۔ قرآن نے کفار و مشرکین کو اسی نظریہ کی بنا پر مردود قرار دیا کہ وہ انسان کے اختیار و آزادی اور اس کی قوت انتخاب کا انکار کرتے تھے اور اپنی ضلالت اور فسق و فجور کا الزام بھی خدا کے سر رکھنا چاہتے تھے ۔

سیقول الذین اشرکوا لو شاء اللہ
ما اشرکنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من
شیء کذالک کذب الذین من قبلھم
حتی ذاقوا باسنا ۔ قل ھل عندکم من
علم فتخرجوہ لنا ان تتبعون الا الظن
وان انتم الا تخرصون ۔ قل فللہ
الحجۃ البالغۃ فلو شاء لھداکم اجمعین
(۶ - ۱۴۸)

جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم اور ہمارے باپ دادا شرک نہ کرتے اور نہ ہم پر کوئی شے حرام ہوتی ۔ اسی طرح ان کے پہلے کے لوگوں نے ہماری آیات کو جھٹلایا یہاں تک کہ انہیں ہمارے عذاب کا مزہ چکھنا پڑا ۔ کہو تمہارے پاس کوئی علم ہے جس کو تم ہمارے سامنے لاؤ ۔ تم تو صرف گمان و قیاس کی پیروی کرتے ہو اور اٹکل پچو کام کرنے کے عادی ہو ۔ کہو اللہ کے پاس سب سے بہتر حجت ہے اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیتا ۔

وقال الذین اشرکوا لو شاء اللہ
ما عبدنا من دونہ من شیء نحن

اور جن لوگوں نے شرک کیا وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرتے ۔ نہ ہم اور نہ

ولا آباؤنا وحرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل الا البلاغ المبين (۱۶-۳۵)

ہمارے آباؤ اجداد اور ہم پر کوئی شے حرام ہوتی۔ اس سے پہلے کے لوگوں نے بھی یہی کیا۔ پھر رسول پر اس کے سوا اور کیا فرض ہے کہ وہ صاف صاف انہیں ہمارا پیغام پہنچا دے۔

قرآن نے کفار اور مشرکین کے برخلاف یہاں انسانی ارادہ اور اختیار کا اثبات کیا ہے اور اس خیال کی تردید کی ہے کہ انسانی ضلالت فسق و فجور اور انسان کے اجتماعی آفات و مصائب براہ راست خدا کے حکم سے وجود میں آتے ہیں کفار کی اس دلیل کے مقابلہ میں کہ اگر خدا چاہتا تو ہم اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرتے۔ اور نہ ہی ظلم و ضلالت میں مبتلا ہوتے۔ قرآن نے ایک بہت معنی خیز بات کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر خدا چاہتا تو انسان کو ایک بے اختیار ہستی بھی بنا سکتا تھا۔ ایسی صورت میں انسان جبراً و قہراً خدا کے مقرر کردہ قوانین پر کاربند رہتا اور اس کی ضلالت و گمراہی کا کوئی امکان نہ ہوتا۔ لیکن ایسی دنیا جس میں جبر ہی جبر ہوتا اور اختیار مطلقاً معدوم ہوتا ایک میکانکی دنیا ہوتی جس میں تعمیر ترقی اور جد و جہد کے لئے کوئی جگہ نہ ہوتی۔ یہی بات قرآن نے دوسرے مقامات پر بھی دہرائی ہے:-

لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات - (۶-۵۱)

تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک طریقہ اور راستہ ٹھہرایا اور اگر اللہ چاہتا تو وہ تم سب کو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا تاکہ جو کچھ اس نے تمہیں دیا ہے اس میں تم کو آزمائے۔ اس لئے نیکی کے کاموں کی طرف سبقت کرو۔

وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغي نفقاً في الارض او سلماً في السماء فتاتيهم باية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين (۶-۳۵)

اور اگر ان کا انکار تم پر گراں گزرے تو اگر تمہارے لئے یہ ممکن ہو تو زمین میں کسی سرنگ کی تلاش کرو یا آسمان میں سیڑھی لگاؤ تاکہ اس طرح تم ان کے لئے کوئی نشانی لا سکو، اور اگر اللہ چاہتا تو وہ تم سب کو ہدایت پر جمع کر دیتا۔ اس لئے جاہلوں کی طرح نہ بنو۔

دونوں آیات میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ خدا کی طاقت سے یہ بعید نہ تھا کہ وہ انسانی اختیار کو بالکل سلب کر لیتا اور جمادات کی طرح انہیں بھی لگے بندھے راستوں پر چلنے کے لئے مجبور کرتا لیکن خدا نے یہ نہیں چاہا تاکہ وہ انسان کو آزمائے ظاہر ہے کہ ایک خالص جبری دنیا میں آزمائش کا کوئی موقع نہیں ہے۔ کیونکہ آزمائش کے لئے اختیار و آزادی کا وجود

ضروری ہے - اگر یہ اختیار جو انسانوں کو دیا گیا ہے حقیقی نہیں بلکہ ایک التباس ہے تو انسان کی آزمائش اور جزا و سزا بھی التباس محض قرار پائے گی - اور جنت و دوزخ کی حقیقت بھی ایک وہم و خیال سے زیادہ نہیں ہو سکتی - عالم کی تخلیق دو ہی صورتوں میں ممکن تھی - ایک یہ کہ تمام موجودات کو بالکل مقہور و مجبور بے بس اور بے اختیار رکھا جاتا اور تمام اشیاء حیوانات اور انسان ایک واحد اور فاعل و مؤثر ہستی کے اشاروں پر حرکت کرتے ان میں اپنے شعور ارادہ اور اختیار کا کوئی احساس نہ ہوتا - ان کے اندر انانیت اور خودی کا کوئی شائبہ نہ پایا جاتا اور ان کے تمام اعمال و افعال ایک پہلے سے بنے بنائے نقشہ کے مطابق وجود پذیر ہوتے - ایسی دنیا میں کسی فساد تخریب ہنگامہ اور باہمی مسابقت کا وجود نہ ہوتا - یہ بڑی پرسکون زندگی ہوتی جس میں کوئی کیفیت اور حالت نامعلوم اور غیر متعین نہ ہوتی بلکہ اشیاء حیوانات اور انسانوں کے خواص و صفات کے مشاہدہ سے اس امر کی پیش گوئی کرنا نہایت آسان ہوتا کہ ان کی زندگی کا اگلا قدم کہاں اور کس طرح اٹھے گا - ایک ریاضی دان جو عالم کے سوابق اور گذشتہ احوال سے واقف ہو اس کو موجودات کے آئندہ طرز عمل کا نقشہ مرتب کرلے میں کوئی دشواری نہ ہوتی - کیونکہ ایسی دنیا میں مستقبل محض ماضی کا اعادہ ہوتا - اس میں سکون و طمانیت تو ہوتی - ظلم و فساد اور تخریب کا کوئی وجود نہ ہوتا ہر ہستی ایک مقررہ ضابطہ کے مطابق اپنے مفوضہ فرائض انجام دیتی اور باہمی تزاحم اور کشمکش کا کوئی نام و نشان ہوتا - مگر ایسی دنیا ایک ساکن اور منجمد دنیا ہوتی جس میں ترقی - اقدام - اصلاح تعمیر اور تحسین و تزئین کی کوئی گنجائش نہ ہوتی - یہ ایک غیر ارتقاء پذیر عالم ہوتا جس میں انسان جذبہ خودی اور احترام ذات کے احساس سے خالی ہوتا - اس میں اثبات ذات کے لئے جد و جہد کرلے آگے بڑھنے، تصورات پیش کرنے اور ان پر عمل کرنے کی کوئی قابلیت نہ ہوتی - اس عالم میں انسانوں کے لئے ناممکن ہوتا کہ وہ کسی بہتر نصب العین کسی اجتماعی مقصد یا کسی بلند و برتر نظام اقدار کے لئے باہمی تعاون اور اتحاد کا کوئی منظر پیش کریں - ایسی دنیا میں نہ مذہب کی ضرورت ہوتی - نہ اخلاقیات کی - نہ قانون سازی کی اور نہ حکومت معاشرت اور تمدن کے اداروں کے لئے - کیونکہ یہ تمام مظاہر حصول اعلیٰ رحصول غایات کی جد و جہد سے رونما ہوتے ہیں، مختصر یہ کہ اختیار انسانی کو بالکل معدوم کر دینے سے آدمی کی زندگی کل کیڑے مکوڑوں اور جمادات و نباتات کی مانند ہو جاتی - شر ظلم - بدی اور تمام اقدار سیئہ کا مطلقاً سد باب ہو جاتا مگر ساتھ ہی خیر کے تمام امکانات بھی ختم ہو جاتے - ترقی - اقدام - تعمیر و تحسین نیکی اور حسن عمل غرضکہ سارے اقدار عالیہ بالکل مفقود ہوتے - اس لئے قدرت الٰہی نے انسان کو ایک اختیاری ہستی بنا کر شر کا خطرہ مول لیا لیکن جیسا کہ انی اعلم ما لا تعلمون کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے خدا کو انسان پر اعتماد تھا کہ وہ بہ نسبت شر کے خیر کا زیادہ دلدادہ ہوگا اور عالم کائنات میں بحیثیت مجموعی خیر کا پلہ ہمیشہ بھاری رہے گا - یہ اس لئے کہ انسان کو خدا نے اپنی فطرت پر پیدا کیا تھا اور فطرت الٰہی خیر محض ہے بیدک الخیر انک علیٰ کل شیء قدیر (تیرے ہاتھ میں خیر ہے اور تو تمام چیزوں پر قادر ہے) انسان کے اختیار و آزادی سے خدا کی قدرت و توانائی میں کوئی کمی نہیں

آتی اور نہ اس کی قدرت پر کوئی تحدید عائد ہوتی ہے کیونکہ خدا نے اپنی آزاد مرضی سے انسان کو اپنا اختیار منتقل کیا اسے کوئی مجبوری لاحق نہ تھی - اور یہ ظاہر ہے کہ ایک بار اسے اختیار دے دینے کے بعد خدا کی عظمت سے بعید ہے کہ وہ بار بار اس کے معاملات میں دخل اندازی کرے - دوسری بات یہ ہے کہ انسان اپنی آزادی اور اختیار کو انہیں حدود و قوانین کے ماتحت استعمال کرسکتا ہے جو خدا نے پہلے سے اس کے لئے مقرر کر دیئے ہیں - اس لئے اس کی آزادی آزادیٔ مطلق نہیں ہے اور نہ اس کا اختیار اختیارِ لامحدود ہے -

یہاں پر اس حقیقت کا اعادہ بھی بے محل نہ ہوگا، اختیارِ انسانی کے باعث دنیا میں شر کا جو سلسلہ پیدا ہوا اس میں بھی خیر کا ایک پہلو ہے - کیونکہ کوئی شر شرِ مطلق نہیں - جس چیز کو ہم شر کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ایک قسم کی مزاحم اور منفی قوت ہے اور اسی مزاحمت کو رفع کرنے میں انسان کی عملی قوتیں بروئے کار آتیں اور اس کی مخفی طاقتیں اور صلاحیتیں پردۂ خفا سے ظہور پذیر ہوتی ہیں - کوئی نفی اور تضاد ایسا نہیں جس سے اثبات نہ پیدا ہو اور کوئی رکاوٹ ایسی نہیں جس پر غالب آ لے ہی انسانیت ترقی کے مزید قدم نہ آگے بڑھائے -

ہرچہ دانائے مقامات خودی ست   فضل حق داند اگر دشمن قوی است

ہیگل کا پورا نظریہ تاریخ اثبات و نفی کی کشمکش کا فلسفہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح انسانیت اپنے ایک تاریخی دور کے تناقض کو رفع کرنے میں اثبات و ایجاب کے نئے قدم بڑھاتی ہے اور ایک ایسی حقیقت کا انکشاف کرتی ہے جو پرانی اور نئی صداقتوں کی جامع ہو - ہر ہستی اور ہر حقیقت اپنی ضد سے ٹکراتی ہے اور پھر اس ٹکراؤ سے ایک اعلیٰ تر حقیقت کا ظہور عمل میں آتا ہے - مختصر یہ کہ ہر شر ایک نقص اور ایک رکاوٹ ہے جس کے دور کرنے کے وسائل انسان کے اندر اور باہر موجود رہتے ہیں - غالب اسی حقیقت کو یوں بیان کرتا ہے -

چارہ در سنگ و گیاہ و رنج در جاندار بود   پیش ازاں کیں درد رسد آں را مہیا ساختند

یعنی ہر مرض کے وجود میں آنے سے پہلے قدرت نے اس کے علاج کا سامان مہیا کر دیا اور ہر شر کی پیدائش سے قبل خدا نے اس کو خیر میں تبدیل کرنے کے اسباب فراہم کر دئے - خود قرآن کریم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ برائیاں نیکیوں میں تبدیل ہو سکتی ہیں ؛-

ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف
له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه
مهانا - الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا
فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
[illegible] (۲۵ - ۷۰)

اور جو کوئی ایسا کرے گا وہ گناہ کی لپیٹ میں آ جائے گا - قیامت کے روز اس کے عذاب میں اضافہ ہو جائے گا - اور وہ اسی میں ہمیشہ ذلت کے ساتھ مبتلا رہے گا سوائے اس شخص کے جس نے توبہ کی اور نیک عمل کیا تو ایسے لوگوں کی برائیوں کو بھی اللہ اچھائیوں میں تبدیل کر دے گا اور اللہ بڑا معاف کرنے والا اور رحیم ہے

پروفیسر محمد مسعود احمد

سود کا مسئلہ

سرمایہ کی اساس دنیا بھر میں جس میں پاکستان بھی شامل ہے عموماً سود ہے۔ اور سود کے متعلق اسلام کے احکام اتنے شدید ہیں کہ پاکستان میں سرمایہ مہیا کرنے کا معاملہ کسی اور ملک سے کہیں پیچیدہ تر ہے۔ عوام الناس کے نزدیک سود حرام ہے تاجروں کے نزدیک ناگزیر ہے۔ حکومت کے سامنے اس کے سوا کوئی اساس سرمائے کی موجود نہیں ہے لہٰذا وہ اس کڑوی گولی کو منافع کے لفظ سے کھانڈ چڑھا کر قوم کو نگلنے کا مشورہ دیتی ہے۔ علمائے دین کو کفر کے فتووں اور بےمقصد بحثوں سے کبھی اتنی فرصت نہیں ملی کہ وہ اس اساسی سوال پر اتنی توجہ مبذول فرما سکیں جس کا یہ مستحق ہے اور مغربی علوم جاننے والے معاشی عام طور پر یورپ گزیدہ ہیں۔ انہوں نے قرآن کی آیات کے متعلق سنا تو ہے کہ وہ سود کو منع کرتی ہیں لیکن انہیں قرآن حکیم کی صداقت کے ثبوت کے لئے بھی مغربی سند کی ضرورت ہوتی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جو سرمایہ مہیا ہو بھی سکتا ہے وہ بھی پوری طرح بروئے کار نہیں آتا کیونکہ قوم قرآن کریم کو پس پشت نہیں ڈال سکتی۔ چنانچہ سرمایہ مہیا کرنے کے طریقے کا فیصلہ کرنے سے پہلے اس کی اساس کو پرکھنے کی ضرورت ہے۔

سود کے متعلق قرآن کے احکام

قرآن حکیم کا ارشاد اس مسئلے میں اس قدر واضح ہے کہ تحریف کرنے کی ساری قوت قبل کو سلب کر لیتا ہے صرف متعلقہ آیات پڑھ لیجئے:

الذین یاکلون الربوٰا لا یقومون
الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطٰن
من المس ط ذٰلک بانھم قالوا انما
البیع مثل الربوٰا م و احل اللہ البیع و
حرم الربوٰا ط فمن جاءہ موعظۃ
من ربہ فانتھٰی فلہ ما سلف ط
و امرہ الی اللہ ط و من عاد فاولٰئک
اصحٰب النار ج ھم فیھا خٰلدون ہ
یمحق اللہ الربوٰا و یربی الصدقٰت ط و

جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کی حالت ایسی ہوگی جیسے
کسی کو شیطان نے خود چھو کر دیوانہ بنا دیا ہو یہ اس وجہ
سے ہوگا کہ یہ لوگ کہتے تھے کہ تجارت بھی ایک طرح کا سود
ہے حالانکہ اللہ نے تجارت کو جائز قرار دیا ہے اور
سود کو حرام فرمایا ہے۔ پس جس کے پاس اللہ کی نصیحت
پہنچی اور وہ رک گیا تو اس کے لئے وہی ہے جو ہو چکا
اس کا معاملہ اللہ کے پاس ہے لیکن جو پھر سود کی طرف
لوٹا تو وہی لوگ جہنم میں ڈالے جائیں گے اور انہیں
وہیں رہنا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو

وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ ۝ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ
اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا
فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ
وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ ۚ
لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ۝

بڑھاتا ہے کیونکہ وہ کفر کرنے والے گنہگاروں کو پسند نہیں کرتا
اے وہ لوگو! جو ایمان لائے ہو اللہ سے ڈرو، اور جو کچھ
تمہارا سود رہتا ہے اسے چھوڑ دو، اگر تم واقعی ایمان والے
ہو، اور اگر تم ایسا نہیں کرو گے تو اللہ اور اس کے رسول کے
ساتھ جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ، اگر تم توبہ کر لو تو تم اپنے
راس المال لے سکتے ہو۔ (ہم یہ چاہتے ہیں) کہ نہ تم ظلم کرو اور
نہ تم پر کوئی ظلم ہو۔

یہاں جس لفظ کا ترجمہ ہم نے سود کیا ہے وہ ربا ہے۔ ربا کا لفظی مطلب اضافے کا ہے گویا راس المال کے استعمال کے لئے جو "اضافہ" وصول کیا جاتا ہے وہ منع ہے، اسی اضافے کا اصطلاحی نام سود ہے۔ لہٰذا بڑی شرح سود اور چھوٹی شرح سود کے درمیان یہ لفظ کوئی فرق قائم کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔

دوسری قابل غور چیز یہ ہے کہ یہ آیات سرمائے کی پیدائشی ضروریات میں کسی تخصیص کرنے سے انکار کرتی ہیں، سرمائے کا جو تعلق تجارت سے ہے اس کا ذکر کرنے کے بعد ارشاد ہوتا ہے کہ تجارت جائز ہے اور سود ناجائز ہے، لہٰذا ہمارے مغرب زدہ گروہ کا یہ اصرار کہ سود کی مناہی دراصل صارفی مقاصد کے قرضوں تک محدود ہے اور اس کا اطلاق پیدائشی سرمایہ کی فراہمی پر نہیں ہے محض افترا ہے۔ قرآن حکیم پیدائشی عمل اور سود کو (باوجود ان کے تعلق کے) کلی طور پر مختلف نوعیت کی چیزیں سمجھتا ہے، ایک کو حلال قرار دیتا ہے اور دوسرے کو حرام۔

تیسری قابل غور چیز وہ شدت بیان ہے جس سے سود کی مناہی کی گئی ہے۔ سارے قرآن میں کہیں کوئی گناہ اتنا سنگین نہیں بتایا گیا جسے اللہ تعالیٰ اپنے اور اپنے رسول کے خلاف اعلان جنگ تصور کریں، یہ فقط سود لینا، اور ایک حدیث کی وضاحت کے مطابق دینا اور اس لین دین میں کوئی سہولت بہم پہنچانا ایسا جرم ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کے خلاف اعلان جنگ ہے۔

منافع اور سود میں کیا فرق ہے؟

سوال یہ ہے کہ قرآن حکیم کیوں تجارت اور سود کو مختلف نوعیت کی چیزیں سمجھتا ہے۔ آخر تجارت کا منافع بھی راس المال پر ایک اضافہ ہے اس اضافے میں اور سود کے اضافے میں کون سا نوعی اور بنیادی فرق ہے جس کی بنا پر قرآن حکیم ایک کو حلال قرار دیتا ہے اور دوسرے کو حرام گردانتا ہے۔

منافع اور سود میں پہلا بنیادی اور نوعی فرق یہ ہے کہ سود معین ہوتا ہے اور منافع غیر معین۔ راس المال کے ہر سو روپے پر جب "اضافہ" کا اندازہ آمد اور خرچ کا حساب کرنے کے بعد لگایا جائے گا کہ کتنی آمد خرچ سے زیادہ ہوئی

تو وہ منافع ہوگا۔ ظاہر ہے کہ آمد اور خرچ میں فرق پڑنے سے کبھی منافع توقع سے بڑھ جاتا ہے اور کبھی کم ہو جاتا ہے کبھی کبھی منافع اتنا گھٹتا ہے کہ وہ نقصان کہلانا شروع کر دیتا ہے اگر یا منافع ایک متبدل چیز ہے۔ سود اس کے برعکس ایک معین شرح ہے۔ آمد اور خرچ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کوئی لاکھ کمائے یا لاکھ کھوئے سود کو اپنی شرح سے کام ہوتا ہے۔ اس بنیادی فرق کو کئی دفعہ خلط ملط کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً حکومت ایک نیا قرضہ جاری کرے گی، جس پر تین فی صدی منافع دیا جائے گا"۔ یا یہ کہ "ڈیفنس سیونگ سرٹیفکیٹ خریدیئے ان پر ساڑھے چار فی صدی منافع ملتا ہے"۔ یا یہ کہ پوسٹل سرٹیفکیٹوں پر اتنے فیصدی منافع ملے گا"۔ وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ ان میں سے کوئی بھی منافع کی صورت نہیں، سارا سود کا کاروبار ہے، ایک معین شرح پر قرض مانگا جاتا ہے، اسی کا نام سود ہے۔ منافع تو جب ہو کہ تین فی صدی، اور ساڑھے چار فی صدی" کی بجائے نفع (یا نقصان) کے ایک حصے کو قرضداروں کو دینے کا اعلان ہو چونکہ نفع کا حصہ ایک متبدل چیز ہوگی لہٰذا یہ سود نہ ہوگا۔ منافع ہوگا۔

دوسرا بنیادی فرق یہ ہے کہ نفع حاصل کرنے کے لئے سعی کرنی پڑتی ہے نفع کسی کاوش اور محنت کے نتیجے کا نام ہے اور جہاں بلا واسطہ کوئی کاوش یا محنت نہیں کی جاتی مثلاً مشترک سرمائے کی کمپنیوں کے حصہ دار وہاں صحیح کمپنی کا چننا بذات خود ایک کام ہے۔ علاوہ ازیں حصہ دار خود تو کام نہیں کرتا لیکن انتظامیہ حصہ داروں کے نمائندوں کی حیثیت سے کام کرتا ہے اور حصہ دار اس کے نگران ہوتے ہیں۔ سو منافع حاصل کرنے کے لئے محنت کرنی پڑتی ہے۔ خواہ بالواسطہ ہو یا بلاواسطہ، اس کے بغیر نفع نہیں ہو سکتا۔ معاشی اصلاح میں ایک عمل پیدائش کے بغیر نفع ممکن نہیں ہے۔ سود کے لئے عمل پیدائش کی کوئی ضرورت نہیں۔

سود اور منافع کے درمیان بنیادی فرق معلوم کر لینے کے بعد قرآن حکیم کا مفہوم خاصا واضح ہو جاتا ہے قرآن حکیم سرمائے کو پیدائشی مقاصد پر صرف کروانا چاہتا ہے۔ محنت یا نگرانی کے بغیر فوائد کا کسی کو مستحق نہیں سمجھتا۔ لہٰذا پہلے سے سرمائے کا معاوضہ معین کرنے کے خلاف ہے، بلکہ سرمائے کے معاوضے کو اسی طرح ایک متبدل چیز رکھنا چاہتا ہے۔ جس طرح عمل پیدائش سے متعلق ہر چیز تغیر پذیر ہوتی ہے۔ اسلام میں یہ ممکن نہیں ہے کہ سرمایہ تو اپنی شرح لے کر الگ ہو جائے اور محنت اور تنظیم باوجود کاوش کے نقصان اٹھائیں۔

معاشیات مروجہ کا نقطہ نظر

مروجہ معاشیات[1] یہ کہتی ہیں کہ سرمایہ ایک عامل پیدائش ہے جس کے بغیر عمل پیدائش میں کوئی غیر معمولی ترقی ممکن نہیں۔ لہٰذا سرمایہ کی امداد حاصل کرنا ضروری ہے۔ پھر سرمایہ اپنی امداد کی ایک قیمت معین کرتا ہے۔ اگر وہ قیمت اُسے نہ دی جائے، تو وہ عمل پیدائش میں

---

[1] اس سے میرا مطلب معاشیات کی وہ نوع ہے جو ہمارے کالجوں میں پڑھائی جاتی ہے۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تازہ فکر کو حتی الوسع طلبا سے دور رکھا جاتا ہے گویا علم بھی ایک طرح کی شراب ہے جس کا پرانا ہونا ضروری ہے۔

اپنا دستِ تعاون دراز نہیں کرے گا۔

مذہبی نواہی کے متعلق معاشیات کا جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب لوگ صرفی مقاصد کے لئے قرض لیتے تھے، ایک شخص اگر گھر کے اخراجات کے لئے قرض لیتا ہے تو نامناسب ہے کہ اس سے سود مانگا جائے، ہاں البتہ اگر وہ ایک دوکان کھولنے کے لئے قرض مانگتا ہے تو لامحالا اس کو اس سے فائدہ ہوگا۔ کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ سود نہ ادا کرے۔

معاشیاتی نقطۂ نظر پر تنقید اسلام کا معاشیات کے نظریۂ سود سے اختلاف مقاصد میں نہیں، دلیل اور اس کی وجہ سے طریقۂ عمل میں ہے۔ سرمایہ بے شک ایک عامل پیدائش ہے اور اس کا تعاون حاصل کرنا یقینی عمل پیدائش کی ترقی کے لئے ضروری ہے۔ لیکن سرمایہ کا معاوضہ عمل پیدائش کی حدود کے اندر متبدل ہونا چاہیئے اور اسے عمل پیدائش سے غیر متعلق چیز کی طرح متعین نہیں کیا جاتا۔ سرمائے کا متبدل معاوضہ (یا منافع) اسلام قبول کرتا ہے لیکن متعین معاوضہ (یا سود) رد کر دیتا ہے۔

جہاں تک معاشیات کے اس نظریئے کا تعلق ہے کہ اگر سرمائے کی قیمت سود کی شکل میں ادا نہ کی جائے تو وہ عمل پیدائش میں شریک نہیں ہوگا اس کا واضح ابطال گذشتہ پچاس سال کا تجربہ کرتا ہے، گذشتہ نصف صدی میں سود کی شرح مسلسل گھٹتی رہی ہے لیکن اس دوران میں سرمائے کی مقدار مسلسل بڑھتی رہی ہے، سود کی شرح جتنی کم آج ہے اتنی معاشیات کی تاریخ میں کبھی نہیں تھی، اور جتنا سرمایہ عمل پیدائش میں آج شریک ہے وہ بھی معاشیات کی تاریخ میں اپنی مثال نہیں رکھتا۔ اگر سود کی شرح کا سرمائے کے مہیا ہونے کے ساتھ کوئی تعلق ہوتا تو صورت حال اس کے بالکل الٹ ہوتی!

جہاں تک مذہبی ممانعت کے متعلق معاشیات کی صرفی اور پیداآوری تخصیص کا تعلق ہے وہ اسلام کے احکام سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ سرمائے کی ضرورت خواہ نجی وجوہات سے ہو یا کاروباری وجوہات سے اسلام ہر دو مقاصد کے لے سود حرام قرار دیتا ہے، بلکہ قومی مقاصد کے لئے بھی، روپیہ نہ سود پہ لیا جا سکتا ہے اور نہ دیا جا سکتا ہے۔

معاشیات میں سود کے نظریے ابتدا میں تمام مفکرین مذہبی ممانعت کے زیر اثر یا سود کی بدیہی ناانصافی کے پیش نظر سود کی مخالفت کرتے رہے۔ ارسطو نے ایک بڑے پتے کی بات کہی تھی جسے ہم نے بالکل بھلا دیا ہے کہ روپیہ روپے کو پیدا نہیں کرتا[1] مقصد یہ تھا کہ روپیہ پیدائش دولت میں ممد تو ہے لیکن کلی طور پر خود اس کا باعث نہیں۔ یہی نقطۂ نظر افلاطون کا تھا[2]

چنانچہ ابتدا میں یورپ کے بیشتر گرجا اور حکومتیں سود کے خلاف تھیں اس کے بعد سرمائے کی مزدوروں کے

---

[1] ارسطو، پالٹیکس، کتاب اول باب دہم [2] افلاطون کتاب پنجم

پیش نظر ان قیود کو آہستہ آہستہ ڈھیل دی گئی، اور سود کے باقاعدہ نظریے معاشیین نے وضع کئے۔ ان نظریوں کی سب سے اہم خامی یہ ہے کہ وہ آج تک کوئی قابل قبول جواب نہیں دے سکے کہ آخر سود کیوں ادا کیا جائے؟

سب سے پہلی دلیل جو سود کی ادائیگی کے حق میں دی گئی وہ یہ تھی کہ سرمایا مہیا کرنے والا اپنی ضرورتوں کو ترک کرکے قرض دیتا ہے۔ لہٰذا انسان ضرورتوں کو ترک یا ملتوی کرنے کی قیمت ادا کرنی چاہیئے۔ اس لئے اسے سود کا "تارکی نظریہ"[1] کہا جاتا ہے۔

اس دلیل میں کئی دقتیں ہیں۔ اول یہ کہ ضرورتوں کو ترک یا ملتوی کرنا اپنی ذات میں کوئی پیدائش آمد کام نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی ضرورتیں ترک کرکے روپیہ کو زمین میں دبا دیتا ہے یہ کام عمل پیدائش میں کوئی مدد نہیں کرتا، اگر وہ زمین میں نہ دبائے بلکہ سٹہ کے کام میں لگانے کے لئے دے یا کسی کی نجی ضرورت کے لئے قرض دے یا کسی حکومت کو جنگ لڑنے کے لئے قرض دے جب بھی کوئی عمل پیدائش ظہور میں نہیں آئے گا حالانکہ وہ اپنی ضرورتیں ترک کر چکا ہے۔ اور لہٰذا سود کا مستحق ہو چکا ہے۔ سود کا تارکی نظریہ سرمایہ کے استعمال کی مختلف صورتوں میں کوئی تخصیص نہیں کرتا۔ جس کا مطلب ہے کہ وہ سرمایہ کی پیدائش دولت میں تعاون یا عدم تعاون سے کوئی سروکار نہیں رکھتا حالانکہ بنیادی جواز سود کا یہی بتایا گیا ہے کہ وہ سرمایہ مہیا کرتا ہے جس سے پیدائش دولت میں مدد ملتی ہے۔

دوسری دقت اس تارکی نظریۂ سود میں یہ ہے کہ یہ سرمایہ داروں کو درویشوں کے قریب قریب لاکے کھڑا کر دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ ہم یہ تصور کریں کہ سرمایہ دار کچھ تارک الدنیا قسم کے لوگ ہیں جنہیں اپنی ضرورتیں ترک کرنے کا معاوضہ ملنا چاہیئے۔ ایک سوشلسٹ مصنف نے اس پر خوب پھبتی کسی تھی کہ سچ تو یہ ہے بیرن راتھس چائلڈ (یورپ کا کروڑپتی یہودی سرمایہ دار) کے برابر کا تارک الدنیا درویش کون ہے؛ امر واقعہ یہ ہے کہ دنیا کے سرمائے کا کثیر حصہ اول تو ادارے مثال کے طور پر مشترکہ سرمائے کی کمپنیاں مہیا کرتے ہیں جن کی ایک کاروباری "ضرورت" ہی یہ ہوتی ہے کہ وہ محفوظ سرمایہ جمع کریں تاکہ کساد بازاری کے زمانے میں ان کا استحکام قائم رہ سکے اس لئے کسی ضرورت کو ترک کرنے اور پھر اس کا معاوضہ ادا کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا! اور پھر وہ سرمایہ جو افراد مہیا کرتے ہیں اس کا کثیر حصہ ان لوگوں کا ہوتا ہے جنہیں ضرورتیں چھوڑ، راحتیں اور عشرتیں بھی قربان کرنا نہیں پڑتیں!

مارشل نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے "ضروریات کو ترک" کرنے والی بات چھوڑ کر "انتظار" کا لفظ چنا ہے۔ سرمایہ دار کو اپنا سرمایہ ایک خاص مدت کے لئے دینا پڑتا ہے اور جب تک سرمایہ واپس نہیں آتا اسے انتظار کھینچنا ہوتا ہے لہٰذا اس انتظار کے کرب کی قیمت اسے سود کی شکل میں ادا کرنی چاہیئے۔

سوال یہ ہے کہ اس انتظار میں کرب ہے بھی کہ نہیں۔ معاشیین اس چیز کو ایک مسلمہ کے طور پر قبول کرتے

---

[1] ABSTINENCE THEORY OF INTEREST

ہیں کہ "انتظار" کر کے سرمایہ دار ایک قربانی کر رہا ہے۔ لیکن یہ مسلہ ہی بے بنیاد ہے۔ کیا اگر سود کی ترغیب موجود نہ ہو تو افراد اپنے یا بیوی بچوں کے مستقبل کے لئے پس انداز کرنا بند کر دیں گے؟ کیا مشترکہ سرمائے کی کمپنیاں محفوظ سرمایہ کی شکل میں احتیاط کرنا بند کر دیں گی؟ اگر یہ دونوں چیزیں نہیں ہوں گی تو ان پس اندازیوں کو نہ ہوا میں معلق رہنا ہے اور نہ یہ زمین میں دبانے کا زمانہ ہے، کہ یہ رقمیں "انتظار" کا کوئی کرب محسوس کئے بغیر عمل پیدائش میں شریک ہوتی ہیں اور ہو سکتی ہیں (بشرطیکہ آج کل کے سودی بنک انہیں ذخیرہ کرنے کا ڈھب نہ سکھائیں)

جب معاشیین محسوس کرتے ہیں کہ یہ انتظار والی بات میں بھی پانی مرتا ہے، تو وہ ایک دوسری سمت میں طبع آزمائی کرتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں، کہ سرمایہ عمل پیدائش کا بڑا مؤثر کارکن ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ دولت کی پیدائش میں اس کا کوئی حصہ نہ ہو۔ اس نظریہ کا نام سود کا نظریہ پیدا آوری[1] ہے۔

یہ دلیل اپنی ذات میں ایسی ہے کہ اس پر کوئی شخص اعتراض نہیں کر سکتا، لیکن اس کی اپنی ذات بڑی محدود ہے۔ اعتراض سود پر یہ نہیں کہ سرمائے کو دولت کی پیدائش میں کیوں حصہ دیا جاتا ہے بلکہ چیز یہ ہے اس کا حصہ پہلے سے متعین کیوں کر دیا جاتا ہے اور اس شکل کا حل یہ نظریہ یوں کرتا ہے کہ اس اعتراض کا جواب ہی نہیں دیتا

سچی بات تو یہ ہے، کہ اگر سود کے پیدا آوری کے نظریہ کو اس کے منطقی نتیجہ تک بڑھایا جائے تو سود کے تعین میں عمل پیدائش کے اختتام سے پہلے آپ اس کے نتیجے سے کیسے واقف ہو سکتے ہیں؟ اور نتیجے سے واقف ہوئے بغیر آپ سرمائے کی پیدا آوری کو کیسے ماپ سکتے ہیں؟

لیکن اگر نظریہ سود کی تشکیل نو اس راستے پر ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سرمایہ متعین سود کی جگہ متبدل آمد کا ایک حصہ لیا کرے۔ اگر یہ بات مان لی جائے تو سرمائے کے اس معاوضہ پر نہ اسلام معترض ہوگا نہ انسانیت نہ منطق!

معلوم ہوتا ہے کہ معاشیین نے کچھ عرصے کے بعد محسوس کیا کہ ان کے پاس سود کے جواز کی کوئی معقول دلیل موجود نہیں ہے۔ لہٰذا آج کل کے سود کے نظریے بجائے یہ بتانے کے کہ سود کے جواز کی دلیل کیا ہے۔ صرف یہ بتاتے ہیں کہ سود کیسے معین کیا جاتا ہے۔ شرح سود معین کرنے کا طریقہ معاشیات میں وہی بتایا جاتا ہے جو قیمت معین کرنے کا عام طریقہ ہے۔ یعنی طلب اور رسد کے باہمی توازن سے ہر چیز کی قیمت معین ہوتی ہے اسی طرح سرمائے کی قیمت بھی، تو

---

[1] ہم نے سود کے آسٹرین نظریہ کا جائزہ علیحدہ نہیں لیا۔ کیونکہ اس میں اور مارشل کے "انتظار" کے تصور میں سوائے الفاظ کے کوئی فرق نہیں ہے۔ وہاں سود "انتظار" کی قیمت ہے۔ یہاں "وقت کی ترجیح" کو قربان کرنے کی قیمت ہے مطلب یہی ہے کہ خرچ کو ملتوی کرنے کا صلہ سرمایہ دار کو ملنا چاہیئے۔ اس پر وہ سب اعتراض صادق آتے ہیں جو انتظار والے سود کے نظریہ پر ہم نے کئے ہیں۔

PRODUCTIVITY THEORY OF INTEREST[1]

درحقیقت سرمائے کی طلب اور رسد سے ہی طے پاتی ہے ۔اور باقی صورت حال میں کوئی تبدیلی نہ ہو تو سرمائے کی
طلب بڑھنے پر اس کی قیمت کی شرح بڑھ جاتی ہے اور رسد بڑھنے پر اس کی قیمت کی شرح کم ہو جاتی ہے ۔
معاشیئن یہاں یہ بھول گئے ہیں کہ قیمت کا تعین کرنا مبادلۂ دولت کا مسئلہ ہے تقسیم دولت کا نہیں اور سرمائے کا معاوضہ
معین کرنا تقسیم دولت کا اہم سوال ہے ۔ جسے مبادلہ دولت سے کوئی سروکار نہیں۔ لہٰذا سرمائے کا معاوضہ قیمت کے عام
تعین کے اصول پر طے کرنا غلط ہے ۔سرمائے کے معاوضے کا تعین اس کے بغیر ممکن نہیں کہ قومی دولت کا تعین کیا جائے اور پھر
سرمائے کا قومی دولت کی پیداوار میں حصہ معلوم کیا جائے ، آخر سرمائے کے معاوضے کا بنیادی جواز تو یہی ہے کہ وہ پیدائش
دولت میں مدد دیتا ہے ۔ظاہر ہے کہ پیدائش دولت دیکھ کے ہی اس کا معاوضہ طے کیا جا سکتا ہے ۔ یہ طلب و رسد والی بات
تو بڑی حد تک غلط بحث ہے ۔کسی عامل پیدائش کا معاوضہ محض رسد و طلب کے توازن سے عبارت نہیں کہا جا سکتا ۔

اسلام دولت کی پیدائش کو ایک مستحسن چیز سمجھتا ہے ۔ زراعت تجارت

اسلام کا سرمائے کے معاوضے کا نظریہ

اور صنعت تینوں کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا ہے اور
پہلی دو کے ساتھ تو حضور کا اپنا تعلق بھی رہا ہے ۔ لہٰذا بنیادی چیز جو اسلام کو کئی دوسرے دینوں سے ممتاز کرتی ہے
یہ ہے پیدائش دولت ایک مستحسن کام ہے[1] ۔اور اس حد تک معاشیات اور اسلام میں کوئی فرق نہیں ہے ۔
سرمائے کو اسلام ایک عامل پیدائش تصور کرتا اور اسے معاوضے کا مستحق سمجھتا ہے ۔چنانچہ قراض یا مضاربت
کے جواز میں یہ دونوں تصورات موجود ہیں ۔مثال کے طور پر صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ قراض کے کاروبار میں سرمایہ دار
اور محنت کش دونوں نفع پاتے ہیں ۔ سرمایہ دار اپنے سرمائے کی وجہ سے اور مضارب اپنی محنت کی وجہ سے نفع کا حقدار
ہوتا ہے[2] ۔
گویا محض سرمایہ مہیا کرنا عمل پیدائش میں کوئی سہولت بہم پہنچاتا ہے جس کی وجہ سے نفع میں شرکت کا حقدار ہو جاتا ہے

[1] یہاں غالباً یہ بات کہہ دینی چاہیئے کہ اسلام میں پیدائش دولت خود کوئی مقصد نہیں بلکہ ایک اہم ضرورت ہے ۔جس کے پورا کرنے کی
طرف آنحضور نے بار بار توجہ دلائی ہے ۔انفرادی زندگی میں افلاس سے بچنے کی بڑی سعی کرنی چاہیئے کیونکہ یہ " دونوں جہانوں میں منہ کالا
کرتا ہے" (حدیث) البتہ اپنے مقصود حیات کو بھولنا نہیں چاہیئے جو اللہ تعالےٰ کی عبادت ہے کہ اسے چھوڑ کر ان احمقوں کی صف
میں شامل نہیں ہونا چاہیئے جو چمکتے سکوں کی تعداد اپنے بنکوں میں جمع کرتے جاتے ہیں اور حالانکہ جتنے سکے موجود ہیں وہ ان کی ساری زندگی
بلکہ ان کی اولاد کی ساری زندگی کے لئے کافی ہیں پھر بھی وہ اور سکے اپنے حساب میں جمع دیکھنے کی خواہش میں لاکھوں دھوکے اور بجوشت
کے جال بنتے چلے جاتے ہیں ۔انہیں بھول چکا ہے کہ قناعت ایسی چیز ہے جس پر رسول اکرمؐ کو فخر تھا ۔چونکہ یہ موضوع باوجود اپنی اہمیت
کے ہمارے خاص معاشی مبحث سے بلند تر سطح رکھتا ہے ۔ اس لئے اصل مضمون میں اس کا ذکر نہیں ہے ۔

[2] ہدایہ جلد ۲ کتاب المضاربۃ جسے سلیپنگ پارٹنرشپ کہا جاتا ہے یعنی روپیہ مہیا کرنا اور کام نہ کرنا اسے اہل حجاز قراض اور اہل عراق
مضاربت کہتے ہیں ۔

سرمائے کے معاوضے کے جواز کا اس سے زیادہ کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیجہؓ کا مال بیچا اور انہیں منافع میں شریک کیا!

یہاں تک اسلام اور معاشیات کا اندازِ فکر قریب قریب متوازی چلتا ہے۔ لیکن پھر مختلف راستے ہو جاتے ہیں۔ اسلام معاشیات کی طرح اپنے اس قول کو قبول نہیں جاتا کہ سرمائے کے معاوضے کا جواز عمل پیدائش میں اس کی امداد ہے۔ لہٰذا اسلام کہتا ہے عمل پیدائش کو مکمل ہونے دو پھر جانچو کیا نفع ہوا۔ پھر اس نفع کو مختلف عوامل پیدائش میں بانٹ دو جن میں سے سرمایہ ایک ہے۔

معاشیات کا یہ تصور کہ سرمائے کو عمل پیدائش کی ابتداء ہی میں ایک معین شرح پر حاصل کیا جائے اسلام کو ایک لمحہ کے لئے بھی قابل قبول نہیں۔

اسلام اس چیز کا عملاً اعتراف کرتا ہے کہ پیدائش دولت ایک متبدل چیز ہے چنانچہ وہ اس چیز کے حق میں ہے کہ تمام خارجی اثرات جو عمل پیدائش کی نوعیت، مقدار اور کامیابی پر اثر انداز ہوتے ہیں ان سب کا جائزہ لیا جائے۔ آبادی گھٹے یا بڑھے۔ معیار حیات بلند ہو یا پست سکّے کی مقدار میں اضافہ ہو یا کمی۔ اس کی قیمت بلند ہو یا نیچی۔ نئی ایجادات ہوں یا نہ ہوں، ذوق اور فیشن بدلیں یا نہ بدلیں ان میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جس پر اسلام کا نظریہ احاطہ نہیں کرتا۔ ہر محرک کو اس کی صحیح صورت میں اسی وقت ناپا جا سکتا ہے۔ جب عمل پیدائش کے اختتام پر اندازہ لگایا جائے کہ اس کا (نفع یا نقصان) میں کیا حصّہ ہے۔ اگر آپ یہ کرلیں تو وہ کون سا محرک ایسا بچتا ہے جو آپ کی گرفت سے باہر ہو؟

اسلام کا اصرار بس اتنا ہی ہے کہ سرمائے کا معاوضہ معین کرنے سے پہلے عمل پیدائش کا پورا جائزہ لے لیجئے اور سرمائے کو اس پیدائش کا ایک حصہ دیجئے جس کا وہ باعث ہوا ہے۔

اسلام کا نظریہ اصل میں معاشیات کے سود کی پیداآوری والے نظریئے کو دو چیزیں بخشتا ہے۔ وسعتِ تصور اور فکری ہم آہنگی اور یہ دو چیزیں بخش کر اُسے اپنا لیتا ہے[1]۔ وسعتِ تصور ان معنوں میں کہ وہ ان سب داخلی اور خارجی محرکات کو پیش نظر رکھتا ہے جو پیدائش دولت پر اثر انداز ہوتے ہیں اور یہ ایک ایسی چیز ہے جس سے معاشیین کا فکر بڑی حد تک تہی ہے۔ فکری وحدت اس رنگ میں دیتا ہے کہ وہ سرمائے کے معاوضے کا یہ جواز تسلیم کرنے کے بعد کہ سرمایہ پیدائش دولت کا ایک عامل ہے۔ لہٰذا پیدائش دولت کے ایک حصّے کا حقدار ہے) اسے بھولتا نہیں اور پھر معاوضہ بجائے پیدائش دولت کے ایک حصّے کے ایک معین شرح سود کی شکل میں نہیں دینا شروع کرتا بلکہ وہ ہمہ اپنے تصور پر قائم رہتا ہے کہ سرمایہ پیدائش دولت کا ایک عامل ہے لہٰذا پیدائش دولت ما بعد اور سرمائے کا حصّہ

---

[1] اپنانے کے بعد وہ سود کا نظریہ نہیں کہلا سکتا کیونکہ اس کی نوعیت بدل چکی ہے۔ لہٰذا اگر اسے کوئی نام دینا ہو جس کا مذہب سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ "سرمائے کے معاوضے کا نظریہ پیداآوری" ہوگا۔

وضاحت

دولت کی پیدائش کے مطابق اسے دے دو۔ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ (نہ تم ظلم کرو نہ تم پر کوئی ظلم ہو) البقرہ

اب تک ہم خالص نظریاتی بحث کرتے رہے ہیں اور معاشیات کا دامن سود کے معاملے میں اتنا تہی ہے کہ

سود کا زہر اگر یہ کہا جائے کہ معاشیات کا کوئی سود کا نظریہ ہے ہی نہیں تو چنداں مبالغہ نہ ہوگا جنہیں نظریئے

کہا جاتا ہے ان میں اتنی فکری سکت ہی نہیں کہ یہ لفظ ان کے لئے استعمال کیا جا سکے!

لیکن ایک دوسری صورت پرکھنے کی بھی موجود ہے۔ جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ نظریہ اپنے عملی نتائج

سے پرکھا جا سکتا ہے۔ اگر اس پہلو سے جانچیں جب بھی سود کے شائقین کو کوئی ایسی چیز نظر نہیں آئے گی جس پر وہ فخر

کر سکیں گے۔

یہ ایک مسلّمہ کے طور پر مانا جاتا ہے کہ دنیا کے جتنے قدرتی وسائل ہمارے علم میں ہیں، ان پر اگر سب انسان کام کر

سکیں اور کام کرنے کے لئے انہیں وہ آلات میسّر ہوں جو ہم اپنے موجودہ علم کی بنا پر مہیا کر سکتے ہیں تو ہر شخص دو گھنٹے

کی محنت کے بعد اپنی تمام ضروریات اور راحتیں حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن ہم سب جانتے ہیں کہ راحتیں چھوڑ غذا اور کپڑے

تک کی ضرورتیں دنیا کی ایک وسیع آبادی کو دستیاب نہیں ہو رہی ہیں۔ لوگ کام کرنے کے لئے موجود ہیں۔ قدرتی وسائل تسخیر

ہونے کے لئے تیار ہیں۔ لیکن یا تو سرمایہ دستیاب نہیں ہوتا یا کچھ ایسی صورت میں میسّر آتا ہے، کہ بیشتر قدرتی وسائل تک انسانی

اختیار نہیں پہنچتا اور بیشتر انسان بیکار رہتے ہیں۔ غیر محدود قدرتی وسائل کے درمیان جو ہماری جھولی بھرنے کو تیار ہیں

ہم تہی دامن ہیں اور کبھی کبھی بے دامن بھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم پر کسی نے جادو کر دیا ہے " جو لوگ سود کھاتے

ہیں ان کی حالت ایسی ہوگی۔ جیسے کسی کو شیطان نے خود چھو کر دیوانہ بنا دیا ہو" (البقرہ)

سوال یہ ہے کہ باوجود انسانوں اور قدرتی وسائل کی موجودگی کے سرمایہ کیوں مہیا نہیں ہوتا کہ ان سب چیزوں کو

بروئے کار لا سکے؟

سرمایہ مہیا تو ہوتا ہے لیکن جس قیمت پر مہیا ہوتا ہے اس پر اس کا استعمال کرنا فائدہ بخش نہیں ہے۔ فرض کیجئے

کہ آج صنعتی سرمائے کی فراہمی کی قیمت پانچ فیصدی سود ہے۔ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی ایسا کام نہ کیا جائے

جس میں سات آٹھ بلکہ دس فیصدی تک فائدہ ہو۔ چونکہ توقعات اور امر واقعہ میں عموماً فرق ہو جاتا ہے لہٰذا کوئی عمل

پیدائش دس فی صدی سے کم فائدہ کا سودی قرض حاصل کر کے نہیں کیا جاتا۔ نتیجہ یہ ہے کہ صرف وہی وسائل استعمال میں

لہ یہ بحث چونکہ خالص معاشی نقطۂ نظر سے ہے اس لئے انصاف اور بھائی چارے کے عناصر پر زور نہیں دیا گیا ہے جو اسلام کے

سرمائے سے معاوضے کے تصور کے خاص اجزا ہیں۔

ٹہ اختصار کی غرض سے یہاں محض اشارات پر اکتفا کروں گا۔ ناظرین اگر تشنگی محسوس کریں تو انہیں راقم الحروف کی انگریزی تصنیف

(ECONOMICS OF ISLAM) میں کئی دلچسپی کی چیزیں ملیں گی۔

آ رہے ہیں جو دس فی صدی سے زیادہ فائدہ بخشتے ہیں یا اتنے فائدہ کی توقع ان سے پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں بیشتر قدرتی وسائل اور انسان اس لئے بیکار ہیں کہ سرمائے کو اپنی غیر متبدل فیصدی کی شرط ان کاموں پہ پوری ہوتی نظر نہیں آتی۔ یہ ہے پہلا اہم نتیجہ سُود کا کہ یہ سرمائے کی کارکردگی کو محدود کر دیتا ہے۔ لہٰذا انسانوں اور قدرتی وسائل کے ایک بہت بڑے حصّے کو بیکار چھوڑنے پہ مجبور ہے

سُود صرف سرمائے کی کارکردگی کو محدود کر کے قدرتی وسائل اور انسانوں کو بے کار نہیں رکھتا بلکہ ایک دوسرا اثر ہماری معاشی زندگی پر یہ کرتا ہے کہ جہاں جہاں انسانوں اور وسائل کو کام پہ لگاتا ہے وہاں مصنوعات کی قیمتوں میں غیر معمولی اضافے کا باعث ہوتا ہے۔

سود کی متعین شرح تمام مصنوعات کے مصارف پیدائش میں اضافہ کر دیتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مصنوعات کی مانگ اتنی نہیں ہو سکتی جتنی بغیر سُود کے پیدا کی ہوتی چیزوں کی ممکن ہے۔ یہ تو نظریہ قدر کا ایک مسلمہ ہے کہ قیمت کبھی مختتم صرفہ پیدائش سے کم نہیں ہو سکتی اور مختتم صرفہ پیدائش سُود کی معین شرح بڑھا دیتی ہے لہٰذا قیمت تو کم نہیں ہو سکتی، اور مانگ بھی اس کے نتیجے میں بڑھ نہیں سکتی لہٰذا مصنوعات کی مقدار کو کم کیجئے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اور قدرتی وسائل اور انسانوں کو بے کار کر دیجئے یعنی مصنوعات کی مانگ کو اور کم کیجئے۔ لہٰذا ان کی پیداوار کو اور کم کیجئے، اور یہ چکر چلاتے جائیے حتیٰ کہ اقتصادی بدحالی اور کساد بازاری کا دور دورہ ساری دُنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لے۔

یہاں ایک اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے کہ عمل پیدائش کے لئے سُود کی شرح تو عام طور پر فرض کیجئے چھ فی صدی ہے اس سے مختتم صرفہ پیدائش میں صرف چھ فی صدی کا اضافہ ہو گا، کیا یہ چھ فی صدی اضافہ اتنا تباہ کن ہے کہ یہ وہ خطرناک چکر شروع کر دیتا ہے جو کساد بازاری سے ادھر ہمیں کہیں رکنے نہیں دیتا۔

اس اعتراض میں عمل پیدائش کی آج کل کی نوعیت پر نظر نہیں رکھی گئی۔ عمل پیدائش وسیع پیمانے پر کیا جاتا ہے جس میں تقسیم کار اور پھیلاؤ کی وجہ سے سُود کا اطلاق ایک دفعہ نہیں ہوتا بلکہ کئی بار ہوتا ہے۔ آپ نے جو قمیص پہنی ہوئی ہے اس کے کپڑے کی قیمت پر سُود کا بار محض یہ نہیں ہے کہ کپڑے بننے کے کارخانے والے نے سود پر روپیہ قرض لیا تھا، بلکہ یہ بھی ہے کہ کپاس بیلنے کے کارخانے نے بھی سود پر قرض لیا تھا۔ تار کشی کے کارخانے نے بھی سُود پر قرض لیا تھا پھر کپڑے کے تھوک بیوپاری نے بھی سُود پہ سرمایہ حاصل کیا ہوا ہے اور پرچون بیچنے والے کا سرمایہ بھی سُود پہ حاصل کیا گیا ہے۔ انتہا ایک طرف تو یہ ہے کہ کپاس پیدا کرنے والے کاشتکار نے سُود پر قرض لے کر بیج خریدا ہے، اور دوسری طرف یہ ہے کہ حکومت نے اربوں روپیہ سُود پر قرض لیا ہوا ہے جس کے سالانہ سُود کی ادائیگی لامحالہ ان ٹیکسوں کی شرح بڑھا دیتی ہے۔ جو کپڑے کے کارخانوں کو ادا کرنے پڑتے ہیں یا کپڑے کے دساور کے بیوپاری ادا کرتے ہیں لیکن اس تمام سودی کاروبار کا خمیازہ آپ بھگت رہے ہیں کہ کپڑے کی قیمت اس نسبت سے بہت زیادہ ہے جو سُود کے بغیر آس

کی ہوتی۔ اضافہ متعین کرنا مشکل ہے لیکن یہ یقینی ہے کہ وہ چھ فی صدی سے کئی گنا زیادہ ہوگا۔

ہم کساد بازاری، افلاس اور تباہی کے صحراؤں کی جانب ایک نہایت خوبصورت پل پر سفر کر کے پہنچتے ہیں۔ یہ پل سود کا پل ہے۔ اس پل کے نیچے ہم نے بڑے مضبوط ستون تعمیر کر رکھے ہیں بالخصوص سروں پر۔ ایک سرے کے ستون سود کے اس بار سے تعمیر ہوتے ہیں جو وہ صرف پیدائش پر ڈالتا ہے اور دوسری جانب کے سرمائے کی کارکردگی کی وہ تجدید بناتی ہے جو سود کا بلاواسطہ نتیجہ ہے۔

معاشیات میں ایک مسلمہ کے طور پر کہا جاتا ہے "سرمایہ وہ خون ہے جو عمل پیدائش کے جسم میں سرایت کر کے اسے زندگی بخشتا ہے" اسلام اس نظریہ سے متفق ہے۔ صرف وہ ایک استثنیٰ کے طور پر ایک فقرے کا اضافہ کرتا ہے۔ "اگر یہ سرمایہ سود کا زہر لے کر عمل پیدائش کے جسم میں داخل ہوگا، تو نتیجہ دیوانگی ہوگا"

کیا سود ناگزیر ہے

کئی لوگ تو ماننے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں کہ سود دورِ حاضر کی معاشی بدنظمی کی بنیاد ہے لیکن وہ اسے ناگزیر سمجھتے ہیں کیونکہ سرمایہ مہیا ہونے کی کوئی اور اساس انہیں چنداں قابل قبول نظر نہیں آتی۔ لیکن یہ تو کچھ اس طرح کی بات ہے جیسے کوئی کشتی چلاتا دریا کے بہاؤ کی سمت جا رہا ہو اور اسے یکایک ایک موڑ کاٹنے پر دریا کا اگلا حصہ کئی ہزار فٹ نیچے نظر آئے اور اسے یقین ہو جائے کہ کوئی بہت بڑا آبشار اس کے راستے میں ہے۔ وہ دائیں بائیں دیکھے تو اونچے نیچے ناہموار پہاڑ اسے نظر آئیں اور اس پیدل راستے کی دقتوں سے بچاؤ اسے کشتی میں بیٹھے رہنا اور آبشار میں ڈوب مرنا ہی نظر آئے۔

ظاہر ہے ہمیں یہ نقطہ نظر اختیار نہیں کرنا چاہیئے۔ اگر یہ چیز تسلیم کر لی جائے کہ سود سے ہماری معاشی بدنظمی پیدا ہوتی ہے تو ہمیں فوراً سرمایہ مہیا کرنے کی کوئی اور اساس ڈھونڈنی چاہیئے۔ اگر ہم سنجیدگی سے یہ کام کریں تو ایسی علامات موجود ہیں کہ ہمیں تلاش میں بہت دور بھٹکنا نہیں پڑے گا۔

تجارت، صنعت اور بنک کاری میں سرمائے کے سلسلے میں ایسے عنصر موجود ہیں جو سرمائے کا معاوضہ منافع کے ایک حصہ کی شکل میں دیتے ہیں۔ ان عناصر کا احتیاط سے مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے اور اگر یہ قابل قبول ہوا تو انہیں پیدائش دولت کی ہر اس منزل میں شریک کار کیا جا سکتا ہے۔ جہاں آج تک ان کا اطلاق نہیں ہوا۔

یہ کام ظاہر ہے کسی ایک فرد کا کام نہیں ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ کسی کا کام ہی نہیں! اگر قوم واقعی اسلام کے نظام فکر و حیات کو "ایک تیسرا راستہ" تصور کرتی ہے تو اسے حکومت کو مجبور کرنا چاہیئے کہ وہ اس اساسی سوال پر غور کرنے کے لئے چند ماہروں کی ایک کمیٹی مقرر کرے جو سود کا نعم البدل تجویز کر سکیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین

اسلامی نظامِ تعلیم کا مفہوم

انگریز کا نظام تعلیم ہمارے دلوں میں اسلامی تصورات کو کمزور کر کے مغربی قومیت کے تصورات کی نشوونما کرتا رہا ہے اگرچہ وہ اسلامی اعتقادات کی محبت کو پوری طرح سے نہیں مٹا سکا۔ لیکن اس کو بے حد کمزور کر گیا ہے اور اگرچہ وہ مغربی تصورات کی محبت کو پوری طرح سے غالب نہیں کر سکا لیکن اس کو بے حد طاقتور کر گیا ہے اب ہم نہ تو پکے مسلمان رہے ہیں اور نہ ہی پکے مغربی قومیت پرست۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہماری قومی سیرت جو اسلامی نصب العین حیات کے ماتحت ہندوؤں یا انگریزوں کی سیرت سے زیادہ بلند اور پختہ ہونی چاہیئے تھی اب ان سے بھی پست تر ہے۔ اگرچہ ہندو بھی ہماری طرح انگریزی نظام تعلیم کے زیر اثر رہے ہیں لیکن اُن کے ہاں وہ صورت پیدا نہیں ہوئی جو ہمارے ہاں پیدا ہوئی ہے۔ ہندوؤں کے ہاں مغربی قومیت پرستی کے تصورات انگریزی نظام تعلیم کی بدولت مکمل فتح حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں کیونکہ ہندوؤں کے نصب العین حیات میں اسلام کی طرح کوئی چیز ان تصورات کے مقابلہ پر موجود نہیں تھی۔

جب مرض کی نوعیت اس کی علامات اور اس کا سبب واضح طور پر معلوم ہو تو اس کا علاج آسان ہوتا ہے نصب العین کی محبت کا زوال ہمارا اصل مرض ہے۔ ہماری اخلاقی کوتاہیاں اس کی علامات ہیں اور غلط اور غیر اسلامی نظام تعلیم اس کا سبب ہے۔ لہٰذا اس کا علاج صحیح اور اسلامی نظام تعلیم ہے۔ اب جبکہ ہم آزاد ہیں ہم اس علاج پر قدرت رکھتے ہیں۔ اب ہم اپنے نظام تعلیم کو بدل کر ... اپنی قومی سیرت کو جس قدر چاہیں بلند کر سکتے ہیں اگر ہم اس علاج سے اب بھی غافل رہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم بیماری اور نقاہت کو صحت اور طاقت پر ترجیح دے رہے ہیں۔

اسلامی نظام تعلیم سے میری مراد ایسا نظام تعلیم نہیں جس میں اسلامی نظریۂ حیات، دینیات یا اسلامیات کے نام سے ایک جزو کے طور پر موجود ہو۔ بلکہ ایسا نظام تعلیم جو خود اسلامی نظریۂ زندگی کا ایک جزو ہو جس کا مقصد اسلامی نظریۂ زندگی کی تائید اور اعانت کے سوا اور کچھ نہ ہو۔ جس میں علم سے مراد اسلامی نظریۂ انسان و کائنات ہو۔ اور جس میں علم سے مراد اسلامی نظریۂ انسان و کائنات ہو اور علم کی تینوں شاخیں یعنی مادی علوم۔ حیاتیاتی علوم۔ اور نفسیاتی علوم اس نظریہ کی شاخیں سمجھی جائیں۔

قرآن نے اسلام کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ انسان کی فطرت ہے۔ اور انسانی فطرت کا کوئی تقاضا اس وقت تک

مکمل نہیں ہو سکتا۔ جب تک وہ ساری کائنات کا تصور نہ ہو۔ یہی سبب ہے کہ قرآن نے ارشاد کیا ہے کہ وہ کائنات کے اسرار پر حاوی ہے۔

قل انزله الذی یعلم السر فی السموٰت والارض

کہو اس کتاب کو اس ذات پاک نے نازل کیا ہے جو زمین اور آسمان کے بھید جانتا ہے۔

کائنات کے تین طبقے ہیں مادہ۔ حیوان اور انسان۔ انسان کے اندر یہ تینوں طبقے موجود ہیں لہٰذا انسان چھوٹے پیمانے پر ایک کائنات ہے اگر ہم انسان کو پوری طرح سے سمجھ لیں تو گویا ہم نے ساری کائنات کو پوری طرح سے سمجھ لیا اور انسان اور کائنات میں سے اگر ہم کائنات کو پوری طرح سے سمجھ لیں تو پھر انسان کی حقیقت بھی پوری طرح سے ہماری سمجھ میں آجائے گی۔ پھر انسان اور کائنات میں سے جس قدر ہماری واقفیت ایک کے متعلق بڑھے گی۔ دوسرے کے متعلق بھی اسی نسبت سے بڑھے گی۔ علوم کی تین شاخیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے انسان یا کائنات کے تینوں طبقوں کے علوم ہیں۔

کوئی حقیقی علم یعنی کوئی سچائی یا صداقت اسلام کے خلاف نہیں جا سکتی کیونکہ اسلام بھی صداقت ہے اور صداقت غیر منقسم ہے اس کی ایک سے زیادہ قسمیں یا ایک سے زیادہ حصے نہیں ہو سکتے حق خدا کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ خدا سچ ہے لہٰذا صداقت خود خدا کا علم ہے اور چونکہ خدا ایک ہے صداقت بھی ایک ہی ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ کوئی شخص کافر ہو یا مسلمان کوئی علمی صداقت ایسی دریافت نہیں کر سکتا جو اسلام کی تائید نہ کرتی ہو اور جس کی تائید اسلام نہ کرتا ہو۔ یہی سبب ہے کہ حضور نے ارشاد فرمایا تھا۔

الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فهو لها اين وجدها

(دانائی کی بات صداقت مومن کی گمشدہ چیز ہے جہاں چاہے اسے لے لے)

لیکن کسی علمی صداقت اور اسلام کی مطابقت کی شرط یہ ہے کہ جس چیز کو ہم صداقت کہہ رہے ہوں وہ فی الواقعہ صداقت ہو اور وقت گزرنے اور علم کے ترقی پانے سے وہ اور مضبوط و مستحکم اور مسلم ہو رہی ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جس چیز کو ہم اسلام کہہ رہے ہوں وہ فی الواقعہ اسلام ہو اور قرآن کے مطالب کے بارہ میں فقط ہماری غلط فہمیوں اور غلط تاویلوں کا دفتر نہ ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک چیز کو علمی صداقت سمجھ لیتے ہیں اور وہ صداقت نہیں ہوتی اور ایسا بھی اکثر ہوتا ہے کہ ہم اپنی غلطی سے قرآن کی غلط تشریح کرتے ہیں اور اسی کو قرآن یا اسلام سمجھ لیتے ہیں۔

اس قسم کے اسلامی نظام تعلیم کی مکمل تعمیر کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم موجودہ انسانی اور نفسیاتی علوم پر نظر ثانی کر کے ان کو قرآن کی روشنی میں نئے سرے سے مدون کریں۔ کیونکہ ان علوم کی صحیح تدوین کا دارومدار فطرت انسانی کے صحیح نظریہ پر ہے جس سے مغرب کے حکماء بے خبر ہیں۔ چونکہ انہوں نے ان علوم کو فطرت انسانی کے غلط نظریہ پر منسلک کر رکھا ہے۔ لہٰذا ان کی ساری تحقیق غلط طور پر ہوتی ہے یہی لئے ان کے ساتھ مادی اور حیاتیاتی علوم کو شامل

نہیں کیا کیونکہ ان علوم میں کسی کافر کے لئے بھی بہکنے کی گنجائش نسبتاً کم ہے تاہم جب ہم نفسیاتی علوم کی تدوین سے فارغ ہو جائیں تو ہمیں حیاتیاتی علوم پر بھی نظرِ ثانی کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اگر وہ بھی صحیح اور اسلامی زاویہ نگاہ سے مدون ہو جائیں حیاتیاتی علوم پر نظرِ ثانی کرتے ہوئے ہمیں نظر آئے گا کہ اکثر مقامات پر حیاتیاتی عمل کی علت کو خالص علمی حیثیت سے سمجھنے میں کفار نے غلطیاں کی ہیں اور ہم اس قابل ہیں کہ خالص علمی نقطۂ نگاہ سے ان غلطیوں کا ازالہ کر سکیں۔

تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ علوم کی نئی تدوین کے بغیر ہم اس قسم کا اسلامی نظام جاری نہیں کر سکتے، بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے اسلامی نظامِ تعلیم کا اجرا علوم کی نئی تدوین میں مدد کرے گا اور جب تک اسلامی نظام تعلیم جاری نہیں ہوگا ہمیں علوم کی نئی تدوین کی ضرورت محسوس نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اس کام میں ضروری سہولتیں پیدا ہوں گی۔

میرے خیال میں اسلامی نقطۂ نظر سے تدوینِ علوم کی مہم کے آغاز کے طور پر ہماری یونیورسٹیوں کو فی الفور اس بات کو محسوس کرنا چاہیئے کہ تمام علوم جو اس میں پڑھائے جاتے ہیں اسلامی نظریۂ کائنات کی شاخیں ہیں اور ہر طالب علم اور استاد کو انہیں اسی نقطۂ نگاہ سے دیکھنا اور پڑھنا اور پڑھانا چاہیئے اس سے ایک حیرت انگیز نفسیاتی انقلاب ہوگا۔ اور قرآن کے متعلق ہمارا جامد اور منجمد نقطۂ نظر فوراً بدل جائے گا اور ہم قرآن کو ایک نئی روشنی صحیح روشنی میں دیکھنے لگیں گے۔

اس قسم کے نئے نظامِ تعلیم میں اسلامیات ایک الگ مضمون کے طور پر رکھنا ضروری ہوگا ہمارے موجودہ نظامِ تعلیم میں ایک الگ مضمون کے طور پر اسلامیات کا جوڑ وہ نتائج پیدا نہیں کر سکتا جو ہمارے مدِنظر ہیں۔ بلکہ اس سے یقینی طور پر برعکس نتائج پیدا ہوں گے کیونکہ اس سے طالب علم کے دل میں یہ خیال پیدا ہوگا کہ اسلام کا علم زیادہ سے زیادہ علم کا ایک الگ شعبہ ہے جو ہر حالت میں نقل پر مبنی ہے اور اس قسم کا عقلی علم نہیں جیسا کہ اسے بعض دوسرے مضامین کے مطالعہ سے حاصل ہو سکتا ہے اور پھر وہ اپنے اس خیال کا اطلاق اپنی عملی زندگی پر بھی کرے گا۔ اور سمجھے گا کہ مذہب اس کی زندگی کا صرف ایک حصہ ہے اور اس کی ساری زندگی نہیں۔ ظاہر ہے کہ اسلام اور اسلامی زندگی کے متعلق طالب علم کا نقطۂ نظر جو ہم اسلامیات یا علومِ دینی کو ایک الگ مضمون قرار دینے سے پیدا کریں گے اسلامی نظریۂ زندگی کی محبت کی نشوونما کے لئے سازگار نہیں ہوگا حالانکہ ہم چاہتے ہیں اور ہم اپنے نظامِ تعلیم کا یہ واحد مقصد اور مدعا قرار دیتے ہیں کہ طالب علم کی محبت نہ صرف نشوونما پائے بلکہ نشوونما پاکر نقطۂ کمال پر پہنچے۔

اس قسم کا اسلامی نظامِ تعلیم علمی تحقیق اور انکشاف کے لئے ایک نہایت ہی سازگار ماحول پیدا کرے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علمی تحقیق کی راہ نمائی ہمیشہ مفروضات سے ہوتی ہے جن کو ہم اپنے وجدان سے قائم کرتے ہیں ہم ایک مفروضہ لیتے ہیں اور پھر دیکھتے ہیں کہ یہ حقائق کے ساتھ منطبق ہوتا ہے یا نہیں اور حقائق کے اندر ایک تنظیم اور وحدت پیدا کرتا ہے یا نہیں اگر وہ ایسا کرے تو ہم اسے صحیح سمجھتے ہیں اور پھر مزید حقائق کے انکشاف سے اس کی تصدیق ہوتی چلی جاتی ہے۔ اگر کوئی مفروضہ (HYPOTHESIS) علمی حقائق کے ساتھ منطبق نہ ہو یا ان میں تنظیم اور وحدت پیدا

نہ کرسکے۔ تو ہم اسے غلط سمجھتے ہیں اور دوسرے مفروضہ کی آزمائش کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہمیں ایک ایسا مفروضہ مل جاتا ہے جس کی صحت کے متعلق ہمیں کوئی شبہ نہیں رہتا۔ جب تک ہمیں صحیح مفروضہ نہیں ملتا ہم حقائق ایک غلط مفروضہ کی لڑی میں پروئے رکھتے ہیں اور ہماری تحقیق غلط رہتی ہے۔ جدید علم طبعیات کے حقائق ایسے ہی صحیح یا غلط مفروضات پر مبنی ہیں حتیٰ کہ وہ حقائق بھی جن کی مدد سے ہم نے سالمہ کو شکست کیا ہے اور جن کی صداقت سالمہ کے انشقاق سے پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے ڈارون کا مادی اور میکانکی (MECHANICAL ,) نظریۂ ارتقاء بھی ایک ایسا ہی مفروضہ ہے جسے مغرب کے اکثر حکماء نے انسانی اور حیاتیاتی علوم کی تحقیق کا نقطۂ آغاز بنایا ہے، چونکہ یہ مفروضہ غلط تھا اس لئے ان علوم میں مغربی حکماء کی تحقیق کے سارے نتائج غلط ہو گئے ہیں اس کے برعکس اگر ہم اسلامی نظریۂ کائنات کو ایک مفروضہ سمجھ کر اس مفروضہ سے ان علوم میں اپنی تحقیق کا آغاز کریں گے تو ہم صحیح نتائج پر پہنچیں گے۔ کیونکہ ہمارا مفروضہ صحیح ہو گا۔ ایک لفظ میں اسلامی نظریۂ کائنات جو ہماری علمی تحقیق کا نقطۂ آغاز ہو گا یہ ہے کہ خدا انسان اور کائنات کا خالق ہے اور ایک مدعا کے ماتحت کائنات کے غیر مبدل قوانین کی تخلیق کرتا ہے،

لا یبدل القول لدی

میری بات بدلتی نہیں ہے

یہ مفروضہ ہمیں علمی تحقیق میں ان غلطیوں سے بچائے گا جن کی وجہ سے انسانی اجتماعی اور حیاتیاتی علوم میں بالخصوص حکمائے مغرب کی تحقیق مضحکہ خیز بن گئی ہے خود ہی کائنات علم کی ابتداء اور انتہا ہے جو حکیم اپنی علمی تحقیق کا آغاز یہاں سے نہیں کرتا وہ لازماً کسی اور مفروضہ سے اس کا آغاز کرے گا اور پھر چونکہ اس کی خشت اول ہی غلط ہو گی اس کی تحقیق کی دیوار اگر ثریا تک بھی جائے گی تو ٹیڑھی ہی رہے گی۔

اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہمارا نظام تعلیم علمی اور عقلی لحاظ سے صحیح ہو تو ضروری ہے کہ اس کی بنیاد صحیح ہو اور صحیح بنیاد اسلامی نظریۂ کائنات کے سوائے اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ فی الواقع اسلامی نظریۂ کائنات علم ہے اور علم کے مختلف شعبے اس کی مختلف شاخیں ہیں۔ جو نظریۂ کائنات بھی صحیح ہو گا وہی علم ہو گا اور علم کی مختلف شاخیں اس کی شاخیں ہوں گی۔

اس بارہ میں جدید روس کے اشتراکیوں کا نظریہ قابل غور ہے۔ روسیوں کا نظریۂ کائنات جدلی مادیات (DIALECTICAL MATERIALISM) کہلاتا ہے روسی جدلی مادیات کو صحیح سمجھتے ہیں اس لئے انہوں نے اس کو علم اور علم کی تمام شاخوں کو اس کی شاخیں قرار دیا ہے وہ توقع رکھتے ہیں کہ علم کے ہر شعبہ میں جو نئے انکشافات ہوں گے وہ فلسفہ جدلی مادیات کی تائید کریں گے جب ایسا نہیں ہوتا۔ تو وہ سائنسدانوں پر الزام عائد کرتے ہیں کہ جدلی مادیات کے مذہب پر اس کا یقین پختہ نہیں۔ اور اس کا ضعف اعتقاد اس کے بھٹکنے کا موجب ہوا ہے لہٰذا وہ آپ قابل تعزیر سمجھے

ہیں اور اس کی تردید بعض اوقات موت ہوتی ہے ہم سائنسدانوں کی تردید کرنے کی حد تک تو نہ جائیں کیونکہ ہمیں یقین ہے اگر کسی وقت ایک سائنسدان کی تحقیقات کے نتائج اسلام کے حق میں نہیں ہوں گے تو دوسرے سائنسدان کی تحقیقات سے بالآخر اس کی غلطی کا ازالہ ہو جائے گا لیکن ہمیں یہ محسوس کرنا چاہیئے کہ علم درحقیقت اسلامی نظریہ کائنات کا نام ہے اور اس غلط نظریہ کائنات کا نام نہیں جسے جدلی مادیات کہا جاتا ہے اور یہ ہمارا ہی حق تھا۔ جسے روسی ناجائز طور پر کام میں لائے ہیں۔

پری نہفتہ رخ و دیو در کرشمہ و ناز　　بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبیست

محمد جعفر شاہ پھلواروی

ایک مجتہدِ عصر کی یاد

پٹنہ عظیم آباد میں ایک محلہ ہے جس کا نام منگل تالاب ہے یہاں ایک بہت قدیم خانقاہ ہے جسے خانقاہ عمادیہ کہتے ہیں۔ آج تک یہاں ہر صاحبِ سجادہ اہلِ علم و فضل ہوتا آیا ہے۔ ان میں ایک قابلِ ذکر بزرگ مولانا شاہ ظہور الحق قدس سرہٗ گذرے ہیں۔ ان کی وفات سنہ ۱۲۳۴ھ میں ہوئی ہے۔ ان کی بعض خصوصیات ایسی ہیں جن کا اگر ذکر کیا جائے تو لوگ شاید اسے افسانہ سمجھیں گے۔ ان کے شغفِ قرآن کا اندازہ اس سے کیجئے کہ ایک سال رمضان میں ختم تراویح کے لئے کوئی حافظ نہ مل سکا تو انہوں نے خود ہی قرآن سنانے کا ارادہ فرما لیا۔ ہر روز ایک پارہ یاد کر لیتے اور تراویح میں سنا دیتے۔ اس طرح ایک ماہ میں یہ حافظ ہو گئے۔ یہ تو قرآنی شغف کا ذکر ہے۔ اور ایک ایسے شخص کے لئے جو قوی الحافظہ اور ذہین ہو اور تلاوت کا عادی بھی۔ ایک ماہ میں قرآن حفظ کر لینا کوئی بعید از فہم بات نہیں۔ لیکن ان کے حافظے کی قوت سے متعلق ایک چیز ایسی بھی ہے جس کو کوئی مشکل ہی سے یقین کر سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم مع الاسانید کے بھی حافظ تھے۔ یہ ایک ایسا امتیاز ہے جو دنیائے اسلام میں شاید ہی کسی کو حاصل ہوا ہو۔ اپنی ساری عمر درس و تدریس میں گذاری اور ان کے پاس طلباء و علماء کا ہمیشہ ہجوم رہتا تھا۔ ان کو مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلوی سے بھی اجازۃ حدیث تھا۔ علاوہ ازیں یہ بہت سی کتابوں کے مصنف بھی ہیں ان کی ایک کتاب تسہیل الفلاسفہ ہے یہ کتاب مولانا شبلی نعمانی نے بھی دیکھی تھی اور بڑی تعریف کی تھی۔ یہ قلمی نسخہ کوئی پندرہ سال ہوتے مولانا سید سلیمان ندوی کے ہاتھ لگا اور ان سے مولانا مناظر احسن گیلانی نے حیدر آباد سے طبع کرانے کے لئے لے لیا۔ اس کے بعد اس کا کیا حشر ہوا معلوم نہیں سنا ہے کہ وہ ضائع ہو گیا۔ اس کے نصف حصے کی نقل مولانا محی الدین صاحب تمنا عمادی کے پاس ڈھاکہ میں موجود ہے۔ ان کی دوسری تصنیفیں بھی مختلف فنون میں ہیں مثلاً اعیان (در منطق)، فیض کبیر، فیض صغیر، نہی عن المنکر، اثبات ایجاد الخیر، کسب النبی، اوامر و النواہی، مادۃ ایمان، مکارم المآثم، فیوضات الہامیہ، نفع النصیح، تائید الحق (در ردِ شیعہ) وغیرہ۔ لیکن ان کے طبع ہونے کا مجھے کوئی علم نہیں ان تصانیف میں ایک کتاب خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے۔ اس کا نام ہے "تنویرات" اس کا ایک قلمی نسخہ خانقاہ سلیمانیہ پھلواری شریف ضلع پٹنہ میں موجود ہے۔ سنہ ۵۴ء میں مجھے اس کے دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ یہ کتاب تصوف میں ہے۔ اس کے بعض مضامین نے مجھے حیرت میں ڈال دیا۔ ان کو دیکھ کر بعض مفکرین کا یہ جملہ یاد آ گیا کہ ... "بعض لوگ غلط زمانے یا غلط جگہ یا غلط قوم میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں" بعض انسان ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی بے پناہ صلاحیتوں کے باوجود اپنے قدر ہیں بلکہ مرنے کے بعد بھی ایک عرصۂ دراز تک کوئی عالمگیر شہرت یا مقبولیت حاصل نہیں کر سکے۔ مولانا شاہ ظہور الحق رح کا شمار بھی ایسے ہی بد قسمت بزرگوں میں ہے۔ عالمگیر مقبولیت و شہرت

کے لئے خوشحال ہونا اور باہر کی دنیا میں آکر قومیات سے دلچسپی لینا بھی ضروری ہوتا ہے اور یہ گوشہ نشینی اس کی اجازت نہیں دیتی۔ بہرکیف حضرت موصوف ایک جامد زمان و مکان میں پیدا ہونے کے باوجود کتنے وسیع الخیال معنی نواز اور ترقی پسند تھے اس کا اندازہ "تفہیمات" کے ایک باب سے کیجئے۔ یہ کتاب فارسی زبان میں ہے اور باب یا فصل کی بجائے "تفہیم" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ہر تفہیم گویا ایک جداگانہ باب یا فصل ہے۔ ہم اس وقت اس کی صرف ایک تفہیم مع ترجمہ پیش کرتے ہیں۔

تفہیم۔ نماز و تلاوت و دعا در دیار ما فعلے عبث شدہ است کہ بسیا رمردمان زبان عربی نمی فہمند و اکثر اگر می فہمند از نافہمان بدتر اند۔ گمان مے بندند کہ ایں حرکات فرض ست و فرض ما ساقط کنیم بلکہ نوافل دیگر بر آں مزید کنیم و حال آنکہ نہ آں فرض ست و نہ ایں نفل بلکہ لغو و لہوست۔ فرض و نفل و بندگی بایں طور ست کہ در بندگی اول اول دل حاضر باید، و ایں ہم نیست کہ فقط توجہ الی اللہ کردہ نماز گزارد نماز شود، بلکہ معنی حضور دل ایں ست کہ بہر قیام و بہر رکوع و بہر سجود و بہر قعود خشوع و خضوع اداء دارد، و در تسبیح ملاحظہ پاکی حق کند و بہر تحمید جمعیت صفات کمال و بہر تہلیل وحدانیت الوہیت و بہر تکبیر کبریائی او قصد کنند و بہر دعا حاجت خواستن مرکوز دارد و بہر قرأت معنی فہمیدن و عبرت گرفتن منظور کنند۔ چہ کنم اگر گفتہ مرا خلق بہ پذیرفتے گفتمے کہ عوام در نماز تسبیح و تہلیل و دعا و تکبیر و تحمید و درود و تحیۃ ہر چہ کنند بزبان ہندی کنند۔ بلکہ بہ مذہب امام اعظم از عالمے ترجمہ سورۂ فاتحہ و بعضے از سور قرآنیہ کنانیدہ قرأت ہم بزبان ہندی کنند، و بعد از تمام نماز ہم ہر دعا و استغفار و درود کہ خوانند بزبان ہندی خوانند، و در نماز کمال تعدیل ارکان کنند۔ الغرض دو رکعت نماز اگر بخوبی میسر بیاید از ہزار رکعت زیادہ است کہ آں دو موجب اجر است و ایں ہزار مستوجب زجر۔ (تفہیمات صفحہ ۶۲)

ترجمہ:- ہمارے ملک میں نماز، تلاوت اور دعا ایک بے کار سا کام ہو کر رہ گیا ہے۔ اس لئے کہ بیشتر لوگ عربی نہیں سمجھتے اور جو سمجھتے ہیں وہ نہ سمجھنے والوں سے بھی بدتر ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ حرکتیں فرض ہیں جن کو ہم پورا کر کے فرض ادا کر لیتے ہیں بلکہ دوسرے نوافل کا بھی اس پر اضافہ کر لیتے ہیں۔ حالانکہ نہ وہ فرض ہے اور نہ یہ نفل۔ بلکہ محض لغو کھیل ہے۔ فرض و نفل اور بندگی کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے دل حاضر ہو۔ یہ بھی نہ سمجھنا چاہیئے کہ صرف توجہ الی اللہ کے ساتھ نماز ادا کر لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ ایسا نہیں۔ بلکہ دل حاضر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر قیام، ہر رکوع ہر سجدہ اور ہر قعود پورا پورا طور پر خشوع و خضوع ہو۔ ہر تسبیح میں خداوند کی پاکیزگی ملحوظ ہو، حمد کرتے ہوئے خدا کی صفات کمال کو مجموعی طور پر اور بوقت تہلیل الوہیت کی یکتائی کو اور تکبیر کے وقت کبریائی کو پیش نظر رکھے۔ ہر دعا میں درخواست پیش کرنے کا مقصد سامنے رکھے اور ہر قرأت کے ہونے معانی کو سمجھنے اور عبرت حاصل کرنے کی طرف متوجہ رہے ——— میں کیا کروں اگر لوگ میری بات مان لیتے تو میں یہ کہتا کہ عوام نماز میں جو کچھ بھی تسبیح تہلیل، دعا، تکبیر، تحمید، درود، تحیت وغیرہ کریں وہ اپنی ہندوستانی زبان[1] میں کریں بلکہ امام اعظم کے مسلک کے مطابق کسی عالم سے سورۂ فاتحہ اور بعض دوسری

[1] اس وقت کی اردو زبان جو عام طور پر ہندی کہی جاتی تھی۔

سورتوں کا ترجمہ کرا کے قرأت بھی ہندوستانی ہی زبان میں کریں اور نماز کے بعد جو دعا استغفار اور درود وغیرہ پڑھیں وہ بھی ہندوستانی زبان میں پڑھیں۔ اور نماز میں پوری پوری تعدیل ارکان ادا کریں۔ غرض یہ ہے کہ اگر دو رکعت نماز عمدگی سے میسر آئے تو وہ دوسری ہزار رکعت نماز سے بہتر ہے کیونکہ یہ دو رکعت باعث اجر ہے اور وہ ہزار رکعت مستحق سزا ہے

اس عبارت کو پڑھنے کے بعد ہر شخص کو خیال پیدا ہوگا کہ اتنا بڑا علامۂ روزگار ـــــ جو صرف عالم ہی نہیں بلکہ ایک اعلیٰ صوفی ایک خانقاہ کا صاحب سجادہ اور بے شمار علماء کا استاد ہے اور ساتھ ہی صحیحین کا حافظ ہے اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے سند حدیث رکھتا ہے ـــــ کیسی بات کہہ رہا ہے۔ اپنی مادری زبان میں نماز ادا کرنا؟ پھر امام اعظمؒ کا حوالہ بھی دے رہا ہے۔ کیا یہ باتیں کچھ سند بھی رکھتی ہیں؟ اور کیا موجودہ دور میں یہ باتیں قابل اعتنا بھی ہیں؟

جہاں تک امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مسلک کا تعلق ہے ہمیں اس کے متعلق یہ معلومات ملتی ہیں کہ:۔

وجوز الامام ابوحنیفۃ الصلوٰۃ بالفارسیۃ وبغیرھا مطلقا وقال صاحباہ ابو یوسف ومحمد ان ذلک لا یجوز الا لمن لا یحسن العربیۃ، وقیل ان ابا حنیفۃ رجع عن قولہ وقید الجواز بعدم القدرۃ علی فہم العربیۃ کما فعل صاحباہ (فلسفۃ التشریع طبع ثانی صفحہ ۱۰۷-۱۰۸)

امام ابوحنیفہ فارسی وغیر فارسی ہر زبان میں نماز کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں اور صاحبین یعنی ابو یوسف و محمد کہتے ہیں کہ یہ صرف اسی کے لئے جائز ہے جو عربی زبان کو اچھی طرح ادا نہ کر سکتا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے قول سے رجوع کر کے صاحبین کا مسلک اختیار کر لیا تھا یعنی عجمی زبان میں نماز کو اس کے لئے جائز کہتے ہیں جو عربی زبان سمجھنے پر قادر نہ ہو

یا امام ابوحنیفہ امام ابو یوسف اور محمد تینوں اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص عربی الفاظ عمدگی سے نہ ادا کر سکتا ہو یا عربی زبان سمجھنے پر قادر نہ ہو تو وہ اپنی مادری زبان میں نماز ادا کر سکتا ہے۔

اس کے علاوہ ہمیں شمس الائمہ امام سرخسی کی مبسوطؒ میں یہ عبارت بھی ملتی ہے کہ:۔

ان الفرس کتبوا الی سلمان (الفارسی) ان یکتب لھم الفاتحۃ بالفارسیۃ فکانوا یقرءون ذلک فی الصلوٰۃ (مبسوط جلد اول صفحہ ۳۷)

اہل فارس نے سلمان فارسی کو لکھ بھیجا کہ سورۃ فاتحہ کا فارسی ترجمہ لکھ کر بھیج دیجئے۔ چنانچہ وہ لوگ یہی ترجمہ نماز میں پڑھا کرتے تھے۔

پھر اس عبارت کے آگے علامہ شرنبلالی کے یہ الفاظ بھی ملتے ہیں کہ:۔

فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینکر علیھم ذالک (رسالۃ النفحۃ القدسیۃ فی احکام قرأۃ القرآن وکتابتہ بالفارسیۃ مطبوعہ مصر ۱۳۵۵ھ صفحہ ۱۵)

اور حضور اکرمؐ نے اس بات (یعنی نماز میں بزبان فارسی سورہ فاتحہ پڑھنے) پر کوئی نوٹس نہیں لیا۔

ہمیں مبسوط اور تحفہ قدسیہ کی روایت کی صحت پر بعض وجوہ سے پورا یقین نہیں لیکن اسے نظر انداز کر دینے کے بعد بھی اتنا بھر اپنی جگہ صحیح ہے کہ امام اعظم اور امام محمد و امام ابو یوسف کے نزدیک مادری زبان میں نماز اس کے لئے جائز ہے جو عربی الفاظ کو عمدگی سے ادا نہ کر سکتا ہو یا عربی سمجھنے پر قادر نہ ہو اور امام اعظم کا پہلا مسلک تو یہ تھا کہ عربی الفاظ عمدگی سے ادا کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو ہر حال میں مطلقاً مادری زبان میں نماز جائز ہے۔ لیکن بعد میں ——— غالباً عموم بلویٰ کے پیش نظر ——— آپ نے اس فتوے سے رجوع کر لیا۔

یہاں ایک نکتہ قابل غور ہے وہ یہ کہ امام اعظم کے رجوع کرنے سے ان کے اپنے مسلک میں کون سا فرق پیدا ہو گیا؟ ہمارے نزدیک دونوں مسلکوں میں کوئی خاص فرق نہیں پیدا ہوا اس لئے کہ جس کی زبان عربی ہو یا جو عربی سمجھتا ہو اور اسے عمدگی سے ادا بھی کر سکتا ہو اسے ضرورت ہی کیا ہے جو عجمی زبان میں نماز ادا کرے؟ اس صورت میں تو وہ گویا اپنی مادری زبان میں نماز ادا کرے گا۔ یہ سوال تو صرف ان عجمیوں کے لئے ہے جن کی نہ مادری زبان عربی ہے نہ وہ اسے عمدگی سے ادا کر سکتے یا سمجھتے ہیں ——— ضرورت تو انہی کو پڑتی ہے۔ ہاں ان اہل عجم میں تین قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ ایک وہ قاری و مجوّد جو عربی الفاظ خود عربوں سے بھی بہتر ادا کرتے ہیں۔ مگر عربی سمجھتے نہیں۔ دوسرے وہ جو عربی کے عالم ہیں مگر صحت لفظی میں کورے۔ اور تیسری قسم کے بہت کم لوگ ہیں جو دونوں کے جامع ہوں۔ پہلی قسم کے لوگ اگر امام اعظم اور صاحبین ہی کے مسلک پر عمل کریں تو اچھا ہے۔ دوسری قسم کے لوگوں کے متعلق ہماری رائے اس کے مطابق نہیں۔ اور تیسری قسم کے لوگوں کے متعلق اس فتوے سے جواز سے فائدہ اٹھانے کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔

مولانا شاہ ظہور الحق قدس سرہٗ بھی جو رائے دیتے ہیں وہ "عوام" ہی کے لئے ہے اگرچہ وہ بہت سے عربی دانوں کو بھی غیر عربی داں عوام سے بدتر تصور کرتے ہیں۔ ان کا اصل مقصد زبان یا الفاظ کا جھگڑا نہیں بلکہ معنویت کی بقا ہے یعنی نماز صرف چند کلمات و حرکات کو ادا کرنے کا نام نہیں بلکہ عبودیت کی ایک خاص روح اور اسپرٹ ہے جسے اپنا لینے کا نام نماز ہے اور حرکات و کلمات اسی کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا بہتر تو یہی ہے کہ صورت اور معنی دونوں کو یکجا کیا جائے۔ لیکن جہاں دونوں کا اجتماع مشکل ہو جائے وہاں روح و معنی کو مقدم رکھنا چاہیئے۔ یہی ایک اصول ہے جسے سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ کس طبقے کے لئے کس امام کا فتویٰ زیادہ مناسب ہے۔

خدا ہر زبان سمجھتا ہے۔ سوال صرف بندے کا ہے کہ وہ کس زبان میں اپنی معروضات پیش کرے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ مقصد اپنی مادری زبان میں باحسن وجوہ پورا ہو سکتا ہے لیکن اس کا ایک پہلو بڑا قابل غور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مادری زبان میں نماز ادا کرنے کی اجازت کا یہ مطلب نہ ہونا چاہیئے کہ یہ ایک مستقل اجازت ہے۔ اسے بہر حال ایک عبوری دور کی چیز قرار دینا چاہیئے۔ یعنی سردست ایک عجمی اپنی مادری زبان میں نماز ادا کرے لیکن عربی زبان حاصل کرنے کی لگاتار کوشش کرتا رہے تا آنکہ وہ عربی زبان پر بھی مادری زبان کی سی قدرت حاصل کر لے۔ کم از کم اتنا ضرور ہو کہ قرآن کی زبان اور کلمات نماز کو وہ مادری زبان کی طرح

ادا کر سکے، سمجھ سکے اور اس کی روح کو اپنا سکے۔ یہ کوشش اس کا ایک مسلسل جہاد ہوگی خواہ کتنی دیر بعد بھی وہ کامیابی حاصل کر سکے،

عربی زبان اسلامی نقطۂ نگاہ سے ایک سرکاری زبان ہے اور ثقافتی حیثیت سے کرۂ ارض کے تمام مسلمانوں کے درمیان ربط و قرب پیدا کرنے کے لئے اس سے زیادہ مضبوط کوئی دوسری کڑی نہیں اہل اسلام کا آخری مرجع و مآب کتاب اللہ ہے۔ اگر اس کی زبان سے بالکل ہی قطع نظر کر لیا جائے تو روح قرآن کو اپنانے کے باوجود اہل اسلام میں مطلوبہ رابطہ نہیں پیدا ہو سکتا بلکہ ہر ملک کے مسلمان ایک جداگانہ قوم ہو کر رہ جائیں گے جیسا کہ آج نظر آ رہا ہے۔ یوں تو اتحاد قومی کے لئے رنگ، نسل، پیشہ، وطن وغیرہ سب ہی عنصر بن جاتے ہیں لیکن لسانی اتحاد سے بڑھ کر کوئی دوسرا عنصر نہیں ہوتا۔ لہٰذا دنیا بھر کے اتحاد اسلامی کو قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کی ایک مشترک بین الاقوامی زبان بھی ہو اور وہ ظاہر ہے کہ قرآنی زبان (عربی) ہی ہو سکتی ہے۔

چند سال ہوتے پاکستان میں اردو، انگریزی اور بنگلہ کے جھگڑے چل رہے تھے تو سر آغا خان نے کہا تھا کہ یہاں کی بین الاقوامی زبان عربی ہونی چاہیئے۔ اس پر بہت سے لوگوں نے سر آغا خان کا مذاق اڑایا تھا لیکن میں ان کے اس بیان سے بہت پہلے سے اسی خیال کا حامی ہوں مسلمان جب تک ایک فعال جماعت کی شکل میں رہے اور امامت اقوام کی زمام ان کے ہاتھ میں رہی۔ انہوں نے اس کا خیال رکھا۔ جہاں گئے وہاں کی زبان خود بخود کسی دباؤ کے بغیر بدل گئی یا اس میں غالب عنصر عربی زبان کا از خود داخل ہو گیا۔ مصر کی پوری آبادی کی زبان عربی ہو گئی، ایسی عربی کہ اب وہ خود عربوں سے بھی بہت آگے ہیں۔ سندھی زبان میں آدھے سے زیادہ الفاظ عربی کے ہیں۔ اسپین میں بھی بے شمار عربی الفاظ داخل ہو کر رہے۔ افریقہ کے وحشیوں میں حبشی بولی الفاظ نے اپنے گہرے نقوش پیدا کر لئے۔ غرض مسلمان جہاں گئے وہاں کے باشندوں کو لسانی حیثیت سے قرآنی زبان سے قریب کر دیا۔ قرآن جس طرح کی امت وسط (یا عالمگیر ملت) پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ ان کی ایک لنگوا افرنیکا اور بین الاقوامی زبان ہو جو ہر لحاظ سے عربی ہی ہو سکتی ہے۔ اگر کسی قوم کا کلچر ختم کرنا ہو تو سب سے پہلے اس کی زبان ختم کی جاتی ہے۔ یعنی جس ثقافت کو خدا کے بندوں کے لئے رحمت بنانا ہو ـــ اور وہ اسلامی ہی کلچر ہو سکتا ہے ـــ اس ثقافت کی زبان کو بہر حال رائج کرنا چاہیئے۔

ہاں اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی ملک کی زبان کی ترقیوں کو نیست و نابود کر دیا جائے۔ جو زبان سنسکرت وغیرہ کی طرح خود مردہ ہو جائے اُسے زندہ کرنے کی ضرورت نہیں اور جو زبان اردو کی طرح ترقی کر رہی ہو اُسے مٹانے کی حاجت نہیں۔ ہر ملک و قوم کی اپنی زبان بے شک زندہ رہے اور رہنا چاہیئے کیونکہ اُسے "آیات" کہا گیا ہے ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل والنھار و اختلاف السنتکم والوانکم لآیٰت للعٰلمین (شب و روز کے اختلاف میں اور تمہاری زبان اور رنگ کے اختلاف میں جاننے والوں کے لئے نشانیاں ہیں) پس عربی زبان کو رائج کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ دوسری زبانوں کو فنا کر دیا جائے۔ یہ اختلاف السنہ تو رہے گا اور رہنا چاہیئے لیکن دوسری تمام زبانوں کے ساتھ ساتھ اہل اسلام کی ایک مشترک اور اسلامی بین الاقوامی زبان بھی بڑی ضروری ہے، اس کے دو بڑے فائدے ہیں۔ ایک قرآن سے قرب اور دوسرے اہل اسلام کا باہمی رابطہ

یہ دونوں ایسے مقاصد ہیں کہ ان سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی۔ روئے زمین کے مسلمانوں کا یہ ایک اہم فریضہ ہے اور اس کوشش سے بے پروائی برتنا کوئی قابلِ معافی غلطی نہیں۔ کامیابی کتنی ہو، جب ہو، جہاں ہو اس سے بحث نہیں لیکن اہلِ اسلام جہاں بھی ہوں انہیں اس کی لگاتار سعی و تبلیغ کرتے رہنا چاہیئے۔ بلاشبہ یہ کام بڑے جان جوکھوں کا ہے لیکن بہرحال اس آئیڈیل کو سامنے رکھنا ہی چاہیئے۔ غرض امام اعظم رح اور صاحبین رح اور زیرِ بحث مولانا ظہور الحق رح کی عبارتوں کا ہم یہی مطلب سمجھتے ہیں کہ مادری زبان میں نماز ادا کرنے کی اجازت ایک عبوری اجازت ہے اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ عربی زبان سے دائمی بے نیازی کی اجازت دے دی گئی ہے ۔

مملکتِ پاکستان یا دوسرے عجمی ممالک میں عربی زبان کو رائج کرنے کا مسئلہ جتنا ضروری اور اہم ہے اسی قدر پیچیدہ و دشوار بھی ہے لیکن اس دشواری کی بڑی ذمہ داری ہمارے عربی مدارس کے طریقۂ تعلیم پر عائد ہوتی ہے۔ کوئی زبان سیکھنے میں صرفی و نحوی قواعد مدد تو ضرور پہنچاتے ہیں لیکن محض انہی قواعد کے سہارے زبان نہیں آیا کرتی۔ زبان سیکھنے کا فطری طریقہ یہ ہے کہ متعلم کو بچپنے سے ایسے ماحول میں رکھا جائے جہاں ہر طرف سے اس کے کانوں میں اسی زبان کی آوازیں بار بار آتی رہیں۔ آپ ایک ایسا بورڈنگ بنایئے جہاں منتظمین اور متعلقہ ملازمین سب صحیح عربی ہی میں گفتگو کریں تو ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ چار چھ سال کا بچہ دو سال بعد فارغ التحصیل مولوی سے بہتر اور رواں عربی بولنے اور سمجھنے لگے گا۔ اس کے بعد آپ اسے کتابی تعلیم دیتے رہیئے اور صرف و نحو کا ماہر بھی بناتے رہیئے۔

کوئی بچہ شکمِ مادر یا صلبِ پدر سے کوئی خاص زبان سیکھ کر یا نہیں پیدا ہوتا۔ وہ فطری طور پر وہی زبان سیکھ لیتا ہے جس زبان کے ماحول میں اس کی پرورش ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں کلماتِ نماز کا معاملہ تو نسبتہً اور بھی آسان ہے۔ اس کے بیشتر الفاظ کا استعمال ہماری زبان میں بکثرت موجود ہے مثلاً اللہ اکبر، الحمد للہ۔ بسم اللہ۔ اعوذ باللہ۔ رب العالمین، رحمٰن، رحیم، یوم الدین، آمین، السلام علیکم و رحمۃ اللہ، اللھم صلِ علےٰ محمد، اشہد ان لا الٰہ الا اللہ و اشہد ان محمداً عبدہٗ و رسولہٗ وغیرہ۔ یہ سب الفاظ ایسے ہیں جو ہماری زبان میں رائج ہیں اور ان کا مفہوم معلوم ہے۔ اگر باقی الفاظ کو بھی ربطِ جملہ اور معنی کے ساتھ ذہن نشین کرنے کی کوشش کی جائے تو اس میں زیادہ دشواری نہ ہوگی ہم نے کئی اشخاص ایسے دیکھے ہیں جنہوں نے کوئی صرفی و نحوی تعلیم نہیں حاصل کی لیکن تلاوتِ قرآن اور معانی پر غور و فکر سے دلچسپی رکھنے کی وجہ سے ان میں ایسا ملکہ پیدا ہو گیا کہ وہ بلا تکلف آیات کا مطلب سمجھ لیتے ہیں بلکہ بعض نکات عربی دانوں سے بہتر سمجھتے اور خود پیدا کر لیتے ہیں۔

بہرحال ہماری رائے یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو کلماتِ نماز کے لفظی قرب کو بھی روح و معنی کے ساتھ رکھنا چاہیئے۔ اور اگر یہ دشوار ہو تو معنویت کو مقدم رکھنے کے باوجود اس کوشش میں لگے رہنا چاہیئے کہ لفظی قرب بھی زیادہ سے زیادہ حاصل ہو ۔

شاہد حسین رزاقی

یونانی جمہوریت کا ارتقاء

عہدِ قدیم میں مشرق کی وسیع شہنشاہیتوں کے برعکس یورپ کے جنوب مشرقی حصے میں چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستیں قائم ہوئیں جو قدیم یونان کی شہری مملکتوں کے نام سے مشہور ہیں اور جنہوں نے جمہوری نظامِ حکومت اور جمہوری تفکر کی ترقی میں بہت نمایاں حصہ لیا ہے۔ یونان میں شہری مملکت کے قیام اور ترقی کا سبب اس کی جغرافی حالت اور تمدنی ارتقاء ہے۔ ہزاروں سال پہلے بحرِ روم کا پانی جنوب مغربی یورپ میں کچھ اسی طرح پھیل گیا کہ سینکڑوں جزیرے بن گئے۔ یہ جزیرے پہاڑی تھے۔ پہاڑوں کے درمیان چھوٹے چھوٹے میدان تھے اور ان میدانوں میں جدا جدا آبادیاں تھیں جن میں سے ہر ایک کی اپنی علاحدہ تہذیب تھی۔ آگے چل کر یہ مختلف تہذیبیں ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے لگیں اور اس سے دنیا کی ایک بہت بڑی تہذیب کی داغ بیل پڑی۔ قدیم یونانی تہذیب کا پہلا مرکز کریٹ تھا۔ جہاں ۲۰۰۰ ق۔م میں منیونی قوم خوب ترقی کر گئی تھی اور آئندہ پانچ صدیوں میں ان کی تہذیب بامِ عروج پر پہنچ گئی۔ یہ ترقی ۱۴۰۰ ق۔م تک جاری رہی اور منیونی قوم اور اس کی تہذیب تباہی پر حاوی ہو گئی۔ اسی زمانہ میں وسط ایشیا کے نیم وحشی قبائل بھی یونان میں داخل ہونے لگے تھے۔ پہلے تو یہ شمال میں آباد ہوتے اور پھر جنوبی علاقوں میں۔ آگے چل کر ان کو وارد قبائل اور مقامی باشندوں کی مخلوط اولاد "ہیلین" یا یونانی کہی جانے لگی۔ یہ لوگ بتدریج اس قدر طاقتور ہو گئے کہ انہوں نے منیونی اقتدار بالکل ختم کر دیا اور ایتھنز و مائسینی خود ان کے دو اہم مرکز بن گئے۔ ان میں سے آگے چل کر ایتھنز نے غیر معمولی عظمت و شہرت حاصل کی۔

شہری مملکت

قدیم یونان میں مملکت اور قوم کا تصور موجودہ تصور سے مختلف تھا۔ یونان ایک مملکت نہیں بلکہ چھوٹی چھوٹی مملکتوں کا مجموعہ تھا۔ اور یونانی مملکتیں یونان، اطالیہ، شمالی افریقہ اور ایشیائے کوچک میں پھیلی ہوئی تھیں ان کی تعداد سینکڑوں تھی اور اگرچہ ان میں نسل و زبان کا اشتراک تھا لیکن سیاسی اعتبار سے یہ بالکل خود مختار تھیں۔ یہ سب شہری مملکتیں تھیں۔ شہری مملکت کے آغاز کے بارے میں یہ خیال ہے کہ کسی پہاڑی کے ارد گرد رہنے والے باشندے پہاڑی پر قلعہ بند کر کے اس کو اپنے مذہبی، سیاسی اور معاشری مرکز کے طور پر استعمال کرنے لگتے تھے۔ ان لوگوں میں اتحاد کا بڑا ذریعہ صرف مذہب تھا لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے خطرات کا مقابلہ کرنے کے لئے متحد ہونے کی ضرورت کو بھی محسوس کیا اور اسی مقصد کے تحت ارد گرد کی آبادیوں اور ان کے خود مختار اداروں کو متحد کیا جانے لگا۔ اس اتحاد سے شہری مملکت کی ابتدا ہو گئی اور رفتہ رفتہ یہ قلعہ اور اطراف کا علاقہ چھوٹی سی خود مختار ریاست بن گیا۔ شہری مملکت کے ارتقاء کی واضح مثالیں ایتھنز اور ایلس کی مملکتوں سے ملتی ہیں جو مختلف بستیوں اور قلعہ نما آبادیوں کے اتحاد سے قائم ہوئی تھیں۔ ان شہروں میں پہاڑ کی چوٹی پر

مندر بنائے جاتے تھے۔ ڈھلان پر امرا کے مکان اور مارکٹ وغیرہ۔ اور پہاڑی کے دامن میں بڑے کسانوں کے مکان ہوتے تھے۔ چھوٹے کاشتکار عموماً پہاڑی سے متصل مواضعات میں رہتے تھے جو شہر کا حصہ شمار کئے جاتے تھے اور سب باشندے اسی مملکت کے شہری کہلاتے تھے۔ یونانی ریاستوں میں شہری حقوق صرف فاتح قبائل کے آزاد افراد کو حاصل تھے۔ اور مفتوح باشندے حقوق سے محروم غلام تصور ہوتے تھے۔ شہریوں کے بارے میں یونانیوں کا یہ نظریہ تھا کہ ہر مملکت آزاد شہریوں کا ایک ایسا مجموعہ ہوتی ہے جس کے شہری حقوق سکونت کی بنا پر نہیں بلکہ شہری کی اولاد ہونے کی بنا پر حاصل ہوتے ہیں۔ چنانچہ کسی مملکت کا شہری خواہ وہ کہیں بھی رہتا اسی مملکت کا شہری تصور کیا جاتا تھا جہاں کے شہری حقوق اس کے والدین کو حاصل تھے۔ مثلاً اگر اسپارٹا کا کوئی شہری اپنا وطن چھوڑ کر ایتھنز چلا جاتا اور وہاں سکونت اختیار کر لیتا تب بھی وہ اسپارٹا کا شہری ہی تصور کیا جاتا اور ایتھنز میں اس کی حیثیت غیر ملکی کی ہوتی۔

یونان میں شہری مملکت کے ارتقاء کے بارے میں نامور یونانی مفکر ارسطو اور مشہور مورخ تھوسی ڈائڈیز نے بھی اپنی تصانیف میں اظہار خیال کیا ہے۔ تھوسی ڈائڈیز نے لکھا ہے کہ یونان میں ایک مسلسل آبادی نہ تھی بلکہ مختلف چھوٹے چھوٹے قبیلے تھے جن کے آثار خود اس کے زمانہ میں بھی پائے جاتے تھے۔ ان میں رابطہ باہمی قبائلی بنیادوں پر قائم تھا اور ان کے سیاسی معاشرہ کی اکائی گاؤں تھا۔ ارسطو کا خیال ہے کہ گاؤں بجائے خود ایک آزاد سیاسی وحدت تھا جس کی اکائی خاندان تھا اور یونانی شہری مملکت کی عمارت اسی بنیاد پر تعمیر ہوئی۔ قدیم یونانی قبائل دو قسم کے تھے۔ ایک قسم تو مختلف خاندانوں کا مجموعہ تھی اور دوسری وسعت یافتہ خاندان یا عشیرہ تھی ساتھ ہی قبائل کے باہم ملنے سے مملکت کی تشکیل ہوئی۔ چونکہ مملکت کے بارے میں یونانیوں کا بنیادی تصور یہ تھا کہ ہر مملکت کو خواہ وہ کتنی ہی چھوٹی کیوں نہ ہو، یہ حق حاصل ہے کہ وہ آزاد رہے۔ اپنے اوپر خود ہی حکومت کرے اور دوسری شہری مملکتوں سے جس طرح مرضی ہو تعلقات قائم کرے۔ اس لئے ان مملکتوں کی تعداد سینکڑوں ہوگئی۔ جو رقبہ اور آبادی میں بہت ہی چھوٹی تھیں۔ چنانچہ بیوتا میں جس کا رقبہ ایک معمولی ضلع کے برابر تھا آٹھ مملکتیں تھیں۔ جزیرہ سیوس صرف بارہ میل لمبا اور آٹھ میل چوڑا تھا لیکن اس میں چار مملکتیں قائم تھیں۔ جن کی حکومتیں، دستور، فوجیں سب بالکل الگ تھیں اور یہ اپنی مرضی سے ایک دوسرے سے جنگ، صلح اور معاہدے کرتی تھیں۔

دورِ ملوکیت

یونانِ قدیم میں بھی پہلا دور ملوکیت کا تھا اور بادشاہت کی ابتداء الٰہی اقتدار سے ہوئی۔ قبائلی سردار بہت بااختیار تھے اور سپہ سالار، منصف اور مذہبی پیشوا کی حیثیت سے وسیع اختیارات استعمال کرتے تھے۔ لیکن قبائلی روایات کے پابند ہوتے تھے۔ رفتہ رفتہ یہ سردار جو جنگوں کے قائد ہوتے تھے، فاتح اور بادشاہ بن گئے۔ پہلے ان بادشاہوں کی نوعیت معاہدہ کے مطابق حکومت کرنے والے یعنی دستوری حکمرانوں کی تھی۔ لیکن آگے چل کر یہ بادشاہت مطلق العنان اور موروثی بن گئی۔ ابتداء میں یہ اصول تھا کہ بادشاہ کا انتخاب جنگ میں قیادت کے لئے کیا جاتا تھا اور یہ منتخب شدہ بادشاہ اور اس کی رعایا دونوں یہ عہد کرتے تھے کہ وہ اپنے فرائض پورے کریں گے۔ لیکن انتخاب کا اصول رفتہ رفتہ نظر انداز کیا جانے لگا اور وراثت کو

بنیادی اہمیت حاصل ہو گئی۔ یہاں تک کہ یہ خیال عام ہو گیا کہ اعلیٰ اوصاف صرف اعلیٰ خاندان میں پیدا ہونے والے شخص میں ہی ہو سکتے ہیں۔ پیدائشی برتری کا یہ تصور نہ صرف ملوکیت بلکہ اعیانیت میں بھی جاری رہا۔ آگے چل کر بادشاہ دیوتاؤں کی اولاد سمجھے جانے لگے۔ بادشاہ نہ صرف حاکم اعلیٰ اور سپہ سالار اعظم ہوتے تھے بلکہ اعلیٰ ترین مذہبی پیشوا اور دیوتاؤں کے عظیم ترین دیوتا زیئس کے احکام کے تاویل کنندہ بھی تسلیم کئے جاتے تھے۔ انہیں ملکی قوانین کی تاویل اور عدالت کے اعلیٰ ترین اختیارات بھی ان کو حاصل تھے۔ عہد قدیم کے ان مطلق العنان حکمرانوں پر اگر کوئی اثر تھا تو صرف بڑے بڑے قبائلی سرداروں کا۔ چنانچہ قبیلہ کے بااثر خاندانوں کے بزرگوں پر مشتمل ایک کونسل ہوتی تھی جو بادشاہ کو مشورہ دیتی تھی۔ اس کونسل کو بول کہتے تھے پہلے تو یہ کونسل صرف مشورہ کی غرض سے بادشاہ طلب کرتا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ نظم و نسق کے فرائض میں بھی شریک ہو گئی۔ یہ کونسل جمہوری ریاستوں میں بھی باقی رہی لیکن اس بنیادی تبدیلی کے ساتھ کہ کونسل عوامی اسمبلی کے تابع تصور کی جانے لگی اور اس کے رکن قرعہ اندازی کے ذریعہ منتخب ہونے لگے۔ غیر جمہوری ریاستوں میں یہ کونسل بدستور با اقتدار رہی۔ یونان کی ہر ایک دستوری مملکت میں خواہ وہ ملوکیت ہوتی یا عدیدیت یا جمہوریت بول ضرور ہوا کرتی تھی۔ یہاں تک کہ دور جابریت میں بھی یہ برقرار رہی۔

عہد قدیم کی یہ ملوکیت اپنے انتہائی عروج پر پہنچنے کے بعد زوال پذیر ہو گئی اور آٹھویں صدی قبل مسیح کے وسط سے یونانی ملوکیتیں یکے بعد دیگرے ختم ہونے لگیں۔ یونانی حکمران نہ صرف بول بلکہ عوامی اسمبلی کی مرضی کے بھی پابند ہو گئے جو اگرچہ کبھی جاتی تھی اور اس طرح ملوکیت کے زوال سے اعیانیت اور اس کے بعد جمہوریت کے قیام کی راہ ہموار ہونے لگی۔ لیکن یہ تبدیلی کسی انقلاب کا نتیجہ نہ تھی۔ بلکہ رفتہ رفتہ ہوئی۔ پہلے تو بادشاہ کے اختیارات بتدریج کم کئے گئے اور اس میں بڑا حصہ امرا کا تھا جنہوں نے جمہوریت یا عوامی حقوق کے لئے نہیں بلکہ اپنا اقتدار بڑھانے کے لئے بادشاہ کا اقتدار کم کرنے کی جدوجہد کی۔ موروثی حکمرانوں کی جگہ منتخب شدہ عہدہ داروں یا مجسٹریٹوں کی حکومت قائم ہوئی۔ یہ اعلیٰ عہدہ دار آرکن کہلاتے تھے۔ بمقررہ مدت کے لئے منتخب کئے جاتے تھے اور ان کے انتخاب میں امراء کی پسند کو بڑا دخل تھا۔

اعیانیت

یونانی ریاستوں میں بادشاہوں کے خاتمہ سے امرا کی طاقت کو فروغ ہونے لگا اور ملوکیت کی جگہ اعیانیت نے لے لی۔ امرا بادشاہوں کے زمانہ میں بھی با اختیار اور طاقتور تھے۔ بادشاہ ان کے مشورہ سے حکومت کرتا تھا۔ مفتوحہ ممالک میں ان کو بھی حصہ ملتا تھا اور ان کی دولت ان کے حقوق اور قوت کی نگہبان تھی۔ دور ملوکیت میں زیادہ اقتدار شاہی خاندان والے عشیرہ کو حاصل ہوتا تھا۔ اعیانی دور میں تمام امراء کے عشیرے اقتدار حکومت میں شریک ہو گئے اور ان عشیروں پر مشتمل امرا کا ایک با اختیار اور با اقتدار طبقہ بن گیا جو یوپاٹرڈ کہلاتا تھا۔ جس طرح پہلے بادشاہ کو دیوتا کی اولاد تصور کیا جاتا تھا اسی طرح اعیانی دور میں رفتہ رفتہ امرا بھی فوق البشر سمجھے جانے لگے۔ امرا کا ہر عشیرہ کسی دیوتا یا قومی ہیرو کے نام سے موسوم ہو گیا اور محض پیدائش کی بنا پر اعلیٰ مراتب کے مستحق اور بہترین اوصاف کے حامل تصور کئے جانے لگے۔ یہ امرا ہی فرائض انجام

دیتے۔ فوجوں کے سپہ سالار ہوتے۔ حکومت کے قوانین کی تاویل اور عدالتی فیصلے کرتے اور عزت و حکومت کے مستحق سمجھے جاتے تھے۔ امرا بڑے زمیندار اور دولت مند تھے اور یہی دولت ان کے اقتدار کا ذریعہ تھی۔ چنانچہ سب سے پہلے دولت مند طبقہ کی اعیانیت قائم ہوئی۔ رفتہ رفتہ اعیانیت نے عدیدیت کی شکل اختیار کر لی۔ امرا کی حکومت موروثی بن گئی اور باپ کے بعد بیٹا حکومت کا سربراہ ہونے لگا۔

عدیدیت یہ عدیدیت اعیانیت کی بگڑی ہوئی شکل تھی۔ اس نظام میں صرف چند مقتدر امرا حکومت کرتے تھے اور ان کی حکومت مفاد عامہ پر ذاتی مفاد کو ترجیح دیتی تھی۔ ہومر کی نظموں میں جس قسم کی حکومت کا تذکرہ ہے وہ عدیدیت کی ابتدا تھی۔ ساتویں اور آٹھویں صدی قبل مسیح کے اختتام سے قبل یونانی ریاستوں میں عام طور سے عدیدی نظام حکومت ہی قائم ہو گیا تھا۔ ان میں ایتھنز، اسپارٹا، سائپرس، سارس، آرگوس، ایلس، تھیبس اور ایجینا زیادہ اہم تھیں۔ بعض عدیدیتیں کئی صدیوں تک قائم رہیں۔ عدیدی نظام کے خاتمہ پر جمہوری نظام کو فروغ ہونے لگا۔ اور آخر کار یونانی جمہوریت نے اتنی ترقی کی کہ تاریخ عالم میں اس کو ایک ممتاز مرتبہ حاصل ہو گیا۔ جمہوریت کی ابتدا کے لئے سازگار حالات دراصل اعیانی اور عدیدی حکومتوں کی خرابیوں نے پیدا کر دیئے تھے۔ جن کا نتیجہ پہلے تو جابروں کے عروج کی شکل میں نکلا پھر عوام نظام حکومت پر بااختیار ہونے لگے۔

جابریت ان حکومتوں میں غریبوں پر بہت تشدد ہوتا تھا جس سے تنگ آ کر ان میں اپنا وطن چھوڑنے اور نئی بستیاں بسانے کا خیال پیدا ہوا۔ اس کے علاوہ سیاسی اور معاشی حالات اس قدر نازک ہو گئے کہ ان پر قابو پانا حکومت کے لئے بہت دشوار مسئلہ بن گیا۔ ایسے مشکل اور بحرانی دور میں یونان کی متعدد ریاستوں میں کچھ اولوالعزم افراد غیر مطمئن اور شاکی طبقوں کے رہنماؤں کی حیثیت سے نمودار ہوئے اور ان کی مدد سے حکومت پر قبضہ کر کے مطلق العنان حکمران بن گئے۔ یہ لوگ جابر کہے جانے لگے۔ کیونکہ ان کی حکومت قانون و روایات کے بجائے جبر و استبداد اور قوت پر مبنی تھی۔ قدیم یونان میں مطلق العنانی اور غیر ذمہ داری جابریت کی لازمی خصوصیات سمجھی جاتی تھیں اور جابر ایک ایسا بے آئین مقتدر متصور ہوتا تھا جو اپنے اقتدار کے لئے اخلاقی ذمہ داریوں اور قوانین مملکت کو نظر انداز کر دیتا تھا اور جس کی حکومت مفاد عامہ کے بجائے محض ذاتی مفاد و اغراض کی تابع ہوتی تھی۔ ارسطو نے بھی ملوکیت اور جابریت میں یہی بنیادی فرق بتلایا ہے۔ لیکن ان جابروں میں بعض مستثنیات بھی نظر آتی ہیں۔ مثلاً ایتھنز کا جابر پسسٹراٹس جو اپنے کارناموں اور فلاح عامہ کے کاموں کے اعتبار سے قومی ہیرو سے کم نہیں۔ یونانی ریاستوں میں ایسے متعدد جابروں کی حکومت رہی ہے جو ظالم و غاصب نہ تھے بلکہ نازک وقت میں اپنی ریاست کے نجات دہندہ ثابت ہوئے اور ان کی مطلق العنانی اہم قومی مشکلات کو حل کرنے کا ذریعہ بنی۔ یہی سبب ہے کہ ارسطو نے جابریت کی ایک اور قسم بھی قرار دی ہے جس کو وہ انتخابی جابریت کہتا ہے۔ ایرانی حملوں یا دوسری قومی مشکلات کی وجہ سے یونانی ریاستوں میں بڑے نازک حالات پیدا ہو جاتے تھے۔ اور ان پر قابو پانے کی صرف یہی صورت نظر آتی تھی کہ

کسی قابل شخص کو کامل اختیارات دے کر مطلق العنان حکمران بنا دیا جائے۔ چنانچہ ایتھنز میں سولن اور لوکری میں زیلوکس اسی طریقہ سے بہت با اختیار حکمران بنائے گئے تھے اور ان کا یہ اقتدار ملک کے لئے نہایت مفید ثابت ہوا۔ مطلق العنانی یا جابریت کی یہ دستوری شکل تھی اور اس میں جابر قوم کی مرضی سے مطلق العنان حکمران بنتا تھا۔ اس لئے ارسطو نے اس کو انتخابی بھی قرار دیا ہے۔

جمہوریت

بادشاہ اور امرا کے علاوہ یونان قدیم میں تیسرا عنصر عوام تھے جن کا اقتدار میں کوئی حصہ نہ تھا۔ بادشاہت کے خاتمہ کے بعد مجسٹریٹ برسر اقتدار لائے گئے۔ لیکن یہ دور مجسٹریسی زیادہ دیر پا نہ ہوا اور ایک خود مختار ادارہ کی حیثیت سے یہ نظام زیادہ مدت تک برقرار نہ رہ سکا۔ اسلئے عہدہ دار امرا کی کونسل کے تابع ہو گئے۔ اس کے بعد جب اعیانیت ختم ہوئی تو اگورا یا عوامی اسمبلی نمودار ہوئی اور روز افزوں طاقت حاصل کرنے لگی۔ یہاں تک کہ وہ مجسٹریٹوں اور کونسل کے اختیارات کی جامع بن گئی۔ عوامی اسمبلیوں کے اس اقتدار سے یونانی ریاستوں میں جو دور شروع ہوا وہ جمہوری دور کہلاتا ہے۔ جمہوری مملکت میں آزاد شہریوں کی اسمبلی نظم و نسق کی نگراں اور عوامی عدالت عالیہ کی حیثیت سے کام کرنے لگی۔ اور آزاد شہریوں کی اس حکومت کو یونانیوں نے جمہوریت کا نام دیا۔ یونانی جمہوریت کا بنیادی اصول یہ تھا کہ ایک آزاد شہری اپنے اس حق کی بنا پر کہ وہ آزاد شہری پیدا ہوا ہے حکومت کے ہر عہدہ پر تقرر کا مجاز ہوتا ہے۔ اس کو حکومت کے کاموں میں براہ راست حصہ لینے کا حق حاصل ہے اور ہر آزاد شہری خواہ امیر ہو یا غریب اعلیٰ ہو یا ادنیٰ شہری اور دستوری حقوق کے اعتبار سے مساوی ہے۔ ارسطو نے اس اصول کو عددی مساوات کا نام دیا ہے اور نظری اعتبار سے واقعی یہ بہت اہم اصول تھا۔ لیکن عملاً یہ اس لئے زیادہ مفید نہ تھا کہ حکومت میں حصہ لینے کے مجاز شہری میں جب تک اس کام کو انجام دینے کی قابلیت بھی نہ ہوتی اس کا یہ حق اس کے لئے بیکار تھا۔ یہی سبب ہے کہ جمہوری دور میں بھی اعیان ہی حکومت پر اثر انداز ہوتے رہے اور خود عوام اور عوامی تحریکوں کے رہنما بھی اسی طبقہ سے ہوتے۔ تھوسی ڈائڈیز کے نزدیک قدیم یونانی جمہوریت کی امتیازی حیثیت یہ تھی کہ اس میں ہر طبقہ کو اس کے مناسب حال مرتبہ ملتا تھا۔ اور اس نظام میں دولت مند مملکت کی دولت کے محافظ و انش مند اس کے مشیر اور عوام اس کی پالیسیوں کو جانچنے والے اور نقاد ہوتے تھے۔ تنقید و محاسبہ کا یہ حق ہی در اصل یونانی جمہوریت میں ایک ایسا اصول تھا جس سے کام لے کر عوام حکومت پر اثر انداز ہوتے تھے۔ اور یہ اصول ارسطو کے نزدیک بھی بہت اہم تھا۔ کیونکہ اس حق کی وجہ سے عوامی اسمبلی افراد کی غلطیوں کی اصلاح کر دیتی تھی اور عوام کا مشترکہ فیصلہ عموماً درست ہی ہوا کرتا تھا۔

قدیم یونانی جمہوریت موجودہ جمہوریت سے کئی اعتبار سے مختلف تھی اور بعض ایسی بنیادی خصوصیات رکھتی تھی جن کو آج جمہوریت کی ضد تصور کیا جاتا ہے۔ سب سے بڑی خرابی قدیم یونانی تہذیب اور معاشری نظام کی پیدا کردہ تھی جو غلامی پر مبنی تھے۔ اور جن کی وجہ سے آبادی کی بہت بڑی اکثریت جو غلاموں پر مشتمل تھی تمام حقوق سے محروم کر دی

گئی تھی۔ چنانچہ ہر یونانی مملکت میں تمام شہری اور جمہوری حقوق صرف ایسے آزاد شہریوں کو حاصل تھے جن کی تعداد اس ریاست میں ایک چوتھائی یا اس سے بھی کم ہوتی تھی۔ ریاست کورنتھ میں ساڑھے چار لاکھ سے بھی زیادہ غلام موجود تھے۔ ایجینیا میں غلاموں کی تعداد آزاد شہریوں کی دس گنی اور ایتھنز میں پانچ گنی تھی۔ اسپارٹا اور دوسری ریاستوں میں بھی یہی کیفیت تھی۔ ان غلاموں کی محنت کا پھل کھانے والے آزاد شہری تو سیاست و حکومت میں حصہ لیتے تھے لیکن خود غلام ان حقوق سے یکسر محروم تھے۔ اس طرح یونانی ریاستوں میں جمہوریت اور اس کے عطا کردہ حقوق سے شہریوں کی تھوڑی سی تعداد مستفید ہوتی تھی۔ یہ اتنی اہم اور بنیادی خرابی ہے کہ موجودہ تصور کے مطابق اس کو جمہوریت کا نام تک نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ ہم قدیم یونانی اداروں کو اس زمانہ کی تہذیب و معاشرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے جانچیں۔ اس معاشرہ میں غلامی عام تھی۔ اس کو معیوب سمجھا جاتا تھا۔ اور اقتصادی نظام کو برقرار رکھنے کے لئے یہ ناگزیر تھی۔ سولن کے زمانہ میں آزاد شہریوں کو غلام بنانے کے طریقوں کو شہریوں پر بدترین ظلم تصور کیا جاتا تھا لیکن غلامی کو ختم کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ افلاطون کو ان بدقسمتوں سے گہری ہمدردی تھی اور وہ آزاد شہری کے غلام بن جانے کے خطرہ کو موت سے بھی زیادہ خوفناک سمجھتا تھا لیکن اس نے بھی اپنے جمہوری خاکہ میں نظام غلامی کو ختم کرنے کی تحریک نہ کی۔ ارسطو نے تو غلاموں کو ایک مستقل معاشری عنصر قرار دیا ہے اور محکوم طبقہ کو معاشری نظام کے لئے ضروری تصور کرتا ہے۔ اس کا یہ نظریہ ہے کہ قدرت نے بھی انسان کی صلاحیتوں میں فرق رکھا ہے۔ چنانچہ کچھ تو پیدائش ہی سے حکومت کے لئے موزوں ہوتے ہیں اور کچھ غلامی کے لئے۔ غلام عموماً وہی لوگ بنتے ہیں جو ادنیٰ صلاحیتوں کے ہوتے ہیں۔ قدرت بھی اس کا لحاظ رکھتی ہے۔ چنانچہ غلاموں کو تو جسمانی مشقت کے لئے تنومند بناتی ہے اور آزاد شہریوں کو ذہین و عقلمند تاکہ وہ سیاست و حکومت اور جنگ و امن جیسے مشکل مسائل کو حل کرسکیں۔ گویا کہ قدرت بعض انسانوں کو غلام اور بعض کو آزاد شہری پیدا کرتی ہے اور غلاموں کے لئے یہی بہتر ہے کہ وہ غلام رہیں۔ اپنے اس نظریہ کے باوجود ارسطو کو غلاموں سے ہمدردی تھی اور وہ ان سے بہتر سلوک کرنے کی تلقین کرتا تھا اور اس کا یہ خیال تھا کہ ذہین اور محنتی غلام کو آزاد ہونے کا موقع دیا جائے۔

اس ضمن میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ قدیم یونان میں غلاموں کی حالت اتنی خراب نہ تھی جتنی کہ انیسویں صدی کے امریکہ میں اور شاید اسی لئے اس نظام کو ختم کرنے کی ضرورت نہ محسوس کی گئی۔ مطلق العنان ریاستوں سے مقابلہ کرتے ہوئے جمہوری ریاستوں میں غلاموں سے بہتر سلوک ہوتا تھا اور آقا ان کا خیال رکھتے تھے۔ چنانچہ زینوفن نے اسپارٹا کے محروم حقوق شہریوں سے ایتھنز کے غلاموں کا مقابلہ کرتے ہوئے یہ شکایت کی ہے کہ اس شہر میں غلاموں کو بڑی آزادی حاصل ہے۔ کیونکہ وہ کوئی علاحدہ لباس نہیں پہنتے جب کسی آزاد شہری کو دیکھتے ہیں تو سڑک کی دوسری طرف نہیں ہوجاتے اور اپنی زندگی کا حقدار تصور کرتے ہیں۔ ایتھنز میں غلاموں کی یہ حالت زینوفن کو اس لئے بہت اچھی معلوم ہوتی تھی کہ اسپارٹا میں ان کی حالت نہایت خراب تھی اور ان پر بڑے مظالم ہوتے تھے۔ یونانی ریاستوں میں غلاموں کو آزادی

بن جاتا تو ممکن تھا لیکن پورے شہری حقوق سے وہ آزادی کے بعد بھی محروم ہی رہتے تھے۔ غلاموں کی آزادی کے تین طریقے تھے۔ حکومت آزاد کر دے۔ مالک آزاد کر دے یا خود غلام اپنی قیمت ادا کر کے آزادی حاصل کرے۔ لیکن اس آزادی کے بعد بھی غلام کے لئے یہ ضروری تھا کہ وہ سابق آقا کو اپنا سرپرست بنائے ورنہ اس کو مبارزہ کرنا پڑتا اور اس میں ہار جانے کی شکل میں دوبارہ غلام بنا لیا جاتا نیز اس کی املاک بھی ضبط کر لی جاتی تھی۔ اس طرح غلامی یونانی معاشرت کا ایک ایسا عنصر بن گئی تھی جس کو معاشرتی اور اقتصادی نظام کو برقرار رکھنے کے لئے لازمی تصور کیا جاتا تھا اور جمہوریت کی انتہائی ترقی بھی اس بنیادی نقص کو دور نہ کر سکی۔ اور یونانی جمہوریت مساوات کے تصور سے ناآشنا رہی۔

قدیم یونانی تہذیب میں دوسرا بنیادی نقص یہ تھا کہ اس معاشرہ میں عورتوں کا درجہ بہت پست تھا۔ وہ مردوں کی محکوم تھیں اور زندگی کے مختلف اہم شعبوں میں ان کا کوئی حصہ نہ تھا۔ عورتوں کی حالت دراصل غلاموں سے بھی زیادہ خراب تھی۔ آزاد عورتیں بھی صدر خاندان اور مردوں کی تابعدار ہوتی تھیں اور ان سے بہت برا سلوک کیا جاتا تھا۔ یونان کے ابتدائی غیر ترقی یافتہ معاشرہ میں عورت کی حالت مقابلتاً بہتر تھی لیکن ترقی یافتہ یونانی معاشرہ میں بدتر ہو گئی۔ چنانچہ ہومر کی تحریروں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عورتوں کو بھی معاشرہ میں ایک مرتبہ حاصل تھا۔ اس کے بعد ہیروڈوٹس کے عہد میں بھی عورتوں کے اثرات نظر آتے ہیں۔ لیکن عہد پرکلیز کے ترقی یافتہ ایتھنز کے مورخ تھوسی ڈائیڈیز کی تحریروں سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں عورت کا وجود تک نہ تھا۔ پرکلیز کی ایتھنز میں عورتیں مکان کی بالائی منزل پر علاحدہ کمروں میں رہتی تھیں۔ ان کو گھر سے باہر نکلنے کی اجازت نہ تھی۔ تعلیم سے محروم رکھی جاتیں اور اپنے زمانہ کی علمی، ادبی اور سیاسی ہر قسم کی تحریکوں سے بالکل ناواقف ہوتی تھیں۔ ازدواجی زندگی ناخوشگوار ہوتی تھی۔ شوہر عموماً بیوی سے بہت زیادہ عمر کا ہوتا تھا۔ لڑکی کی نسبت صرف والدین کی مرضی سے ہوتی تھی اور اس کو اپنے منسوب کو دیکھنے کی اجازت نہ تھی۔ شادی کو محض ایک معاشری ضرورت سمجھا جاتا تھا اور ازدواجی زندگی کو خوشگوار بنانے کا تصور تک نہ تھا۔ اس معاشرہ میں عورت کو شریف قرار دینے کا یہی معیار تھا جو اس سے مختلف ہوتیں وہ طوائفیں کہلاتی تھیں۔ طوائفوں کو تعلیم بھی دی جاتی تھی اور فنون لطیفہ میں بھی مہارت حاصل کرتی تھیں۔ ان طوائفوں کی تعداد بہت زیادہ تھی اور یہ ایتھنز کے ممتاز شہریوں اور ارباب حکومت کی داشتائیں ہوتی تھیں۔

جو ریاستیں ایتھنز یا کورنتھ کے مقابلہ میں کم ترقی یافتہ تھیں وہاں عورتوں کی حالت مقابلتاً بہتر تھی چنانچہ اسپارٹا میں افراد کی زندگی پر حکومت کی گرفت بہت سخت ہونے کے باوجود عورتوں سے بہتر سلوک کیا جاتا تھا۔ وہاں یہ تصور کارفرما تھا کہ عورتیں آزاد شہریوں کی رفیقۂ حیات ہوں گی اور آئندہ نسل ان ہی کی گود میں پلے گی۔ اس لئے ان کو خاص طور پر تربیت دینا ضروری ہے۔ چنانچہ نظم و ضبط کی پابندی اور جسمانی صحت کو ترقی دینے کے لئے ورزشیں ان کے لئے بھی لازمی کر دی گئی تھیں۔ اسپارٹی عورتیں مردوں سے آزادانہ ملتی تھیں۔ تمام تقریبوں میں حصہ لیتی تھیں اور ملکی

کے مختلف شعبوں پر اثر انداز ہوتی تھیں۔ اسپارٹا کے آخری دور میں تو عورتوں کے اثاثات بہت بڑھ گئے تھے۔ ایتھنز اور اسپارٹا میں عورتوں کی حالت کا موازنہ کرنے سے اس خیال کو تقویت ہوتی ہے کہ یونان میں تہذیب، تمدن اور ذہن و فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ عورتوں کی حالت پست تر ہوتی گئی اور شہری مملکت کا دورِ عروج و عظمت عورتوں کی انتہائی پستی اور محکومی کا دور تھا۔

یونانی جمہوریت کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ اس میں نمائندگی کا اصول نہ تھا بلکہ ہر آزاد شہری حکومت میں براہِ راست حصہ لیتا اور قومی اسمبلی کے اجلاس میں شریک ہو کر رائے دیتا تھا۔ اس کے علاوہ عاملہ اور مقننہ میں تفوق دیتی اور آزاد شہری ہی ان اختیارات کے حامل تھے۔ حکومت کے سب عہدے انتخابی تھے۔ آزاد شہری براہِ راست عہدہ داروں کا انتخاب کرتے تھے اور یہ عہدہ داران کے سامنے جواب دہ بھی تھے۔ حکومت میں براہِ راست حصہ لینے کی وجہ سے سیاسی زندگی میں بڑی شدت تھی۔ شہری اپنی مملکت کے نظم و نسق کی تفصیلات سے آگاہ رہتے اور ریاست کو زندگی کے دوسرے شعبوں پر تفوق حاصل تھا۔ اس قسم کا نظام حکومت محدود علاقوں میں ہی قائم رہنا ممکن تھا۔ اور یونانی مملکتوں میں اس لئے قابلِ عمل اور کامیاب ثابت ہوا کہ یہ سب چھوٹی چھوٹی شہری مملکتیں تھیں۔

یہ مملکتیں اس قدر چھوٹی تھیں کہ جب کوئی بڑا خطرہ لاحق ہوتا تو کسی ریاست کے لئے تنہا اس کا مقابلہ کرنا ممکن نہ ہوتا اور اس کا نتیجہ ریاستوں کے ایسے محالفوں اور عہدیوں کی شکل میں نکلا جن میں سینکڑوں ریاستیں شامل ہوتی تھیں۔ یونانی ریاستوں کی اس خصوصیت کو آئندہ زمانوں میں بھی اختیار کیا گیا اور موجودہ زمانہ میں بھی جمہوری طاقتوں کے اتحاد کو جمہوریت کے تحفظ کی سب سے بڑی ضمانت تصور کیا جاتا ہے۔ یونانی ریاستوں نے اس قسم کا پہلا اتحاد ایرانی حملوں کی مدافعت کے لئے اسپارٹا کی سرکردگی میں کیا تھا۔ جو یونانی لیگ کے نام سے موسوم ہوا۔ اس کے بعد ایتھنز کی قیادت میں یونانی ریاستوں کی بحری قوت کو ڈیلین لیگ کی شکل میں متحد کیا گیا۔ اور آگے چل کر یہ اتحاد ہی ایتھنز کی شہنشاہیت کے قیام کا ذریعہ بنا۔ ایتھنز اور اسپارٹا یونان قدیم کی دو اہم ترین مملکتیں اور ایک دوسرے کی رقیب تھیں اور ان کی یہ رقابت دونوں کے لئے تباہیوں کا باعث بنی۔ ایتھنز کے روز افزوں اقتدار کو روکنے کے لئے اسپارٹا نے اپنے حلیفوں کو پیلوپونیشی اتحاد کے رشتہ میں منسلک کیا اور ایتھنز کو شکست دینے کے بعد اس محالفہ کو اسپارٹن شہنشاہیت کی شکل دینے لگا لیکن اس کی تکمیل سے قبل ہی اسپارٹا کی قوت ٹوٹ گئی۔ ایتھنز اور اسپارٹا دونوں کا اقتدار ختم ہونے کے محرک یہی محالفے ثابت ہوئے جو ان کی شہنشاہیتوں کے قیام کا ذریعہ بنے تھے۔ اس کے بعد یونانی ریاستوں کے آخری دور میں جب رومنوں کو عروج ہوا تو ان ریاستوں نے اپنی مدافعت کے لئے ایکین لیگ اور ایٹولین لیگ کے نام سے دو محالفے قائم کئے۔ جن میں شریک ہونے والی ریاستوں کے لئے اپنے کچھ اعلیٰ اختیارات لیگوں کے تفویض کرنا ناگزیر ہو گیا تھا اور اس طرح یونانی ریاستوں نے وفاقی نظام اور وفاقی دستور کا بھی آغاز کر دیا۔ جس کو آئندہ زمانوں میں بہت فروغ ہوا۔

یونان کی شہری مملکتیں اپنے نظام حکومت کے اعتبار سے دو حصوں میں منقسم تھیں۔ ان میں ایک قسم تو وہ تھی جس میں انفرادی آزادی پوری طرح حاصل تھی حکومت کا ہر شعبہ عوامی اقتدار کا تابع تھا اور عوام حکومت میں بلاواسطہ حصہ لیتے تھے۔ یہ یونانی جمہوریت کی انتہائی ترقی یافتہ شکل تھی اور اس کا علمبردار ایتھنز تھا۔ دوسری قسم وہ تھی جہاں مملکت کو فرد پر پورا اقتدار حاصل تھا۔ اور حکومت مفاد مملکت کے مطابق عوام کی تربیت کرتی اور ان پر نگرانی رکھتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی با اقتدار جمہوری ادارے بھی قائم تھے اور عوامی اسمبلی کے اختیارات جمہوریت کے محافظ تھے۔ اس قسم کی ریاستوں میں اہم ترین اسپارٹا تھا۔ ایتھنز اور اسپارٹا دو ایسی مملکتیں ہیں جن کے نظام حکومت کا مطالعہ یونانی جمہوریت کے تمام پہلوؤں کو بخوبی واضح کر دیتا ہے +

سوال و جواب

سوالنامے کا جواب

پچھلے دنوں لاہور میں ایک میرج اینڈ فیملی لاز کمیشن بیٹھا تھا جس نے ایک سوالنامہ مرتب کر کے تمام اہل حل و عقد کے پاس بھیجا۔ کمیشن کا یہ سوالنامہ اس اعتبار سے غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے کہ اس کے جوابات سے کمیشن کو ایک اہم ترین معاشری مسئلہ کو کتاب و سنت اور فقہ کی روشنی میں حل کرنے میں بہت مدد ملے گی چنانچہ سوالنامہ کی اسی اہمیت کے پیش نظر اس ماہ مجلہ ثقافت میں "سوال و جواب" کے تحت ان سوالات کا جواب شائع کیا جا رہا ہے۔

نکاح

س:۔ کیا نکاح خوانی کا کام صرف حکومت کے مقرر کردہ نکاح خوانوں کے ذریعے ہونا چاہیئے؟

ج:۔ عہد نبوت میں محکموں کی تقسیم عمل میں آ گئی تھی جو خلافت راشدہ میں اور بھی وسیع ہوئی جس چیز کی صریح ممانعت نہ ہو اور وہ مفید ہو اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

س:۔ کیا نکاحوں کا رجسٹری کرانا لازمی ہونا چاہیئے؟ اگر ایسا ہو تو اس کے لئے کیا طریق کار ہونا چاہیئے؛ اور اس کی خلاف ورزی کے لئے کیا اور کیسے سزا ہونی چاہیئے؟

ج:۔ سید امیر علی محمڈن لا صفحہ ۳ میں لکھتے ہیں کہ ہارون الرشید کے عہد حکومت میں ہر مسلمان اور ذمی کے لئے قاضیوں کے پاس نکاح کو رجسٹرڈ کرانا ضروری تھا۔ الجیریا میں ہنوز یہ طریقہ رائج ہے۔ کتاب و سنت میں کہیں بھی اس کی ممانعت نہیں

س:۔ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ زوجین میں ہر ایک نے کسی دباؤ کے بغیر اپنی رضامندی سے ایجاب و قبول کیا ہے کیا طریقہ اختیار کیا جائے؟

ج:۔ نکاح خواں زوجین سے دریافت کرے کہ کیا تم دونوں نے ایک دوسرے کو دیکھ کر اپنی مرضی سے پسند کر لیا ہے؛ اور تم دونوں پر کسی قسم کا کوئی دباؤ تو نہیں ڈالا گیا ہے؛ اس کے علاوہ بھی نکاح خواں مناسب طریق پر اپنی تسلی کر لے۔

س:۔ کیا آپ کے نزدیک کمسنی کی شادیوں کو روکنے کے لئے یہ قانون بنانا ضروری ہے کہ شادی کے وقت مرد کی عمر ۱۸ سال سے کم اور عورت کی ۱۵ سال سے کم نہ ہو؟

ج:۔ "حتی اذا بلغوا النکاح" الخ سے صاف ظاہر ہے کہ نکاح کے لئے بلوغ ضروری ہے اور اگلے ٹکڑے "فان انستم

منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) میں جوانگی مال کے لئے "رشد" کی قید ہے۔ نکاح کا معاملہ جوانگی مال سے زیادہ اہم ہے لہٰذا اس میں بلوغ کے علاوہ رشد کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے اور اس کے لئے ۱۸، اور ۱۵ سال کی قید نامناسب نہیں۔

س :۔ کیا آپ کے نزدیک نکاح کے لئے عمروں کا یہ تعین از روئے قرآن کریم یا از روئے حدیث صحیح ممنوع ہے؟

ج :۔ نہیں بلکہ اوپر کے جواب سے اس کی تائید نکلتی ہے۔

س :۔ کیا آپ اس سے متفق ہیں کہ معاہدۂ ازدواج میں ہر ایسی شرط درج ہو سکتی ہے جو اسلام اور اخلاق کے بنیادی اصول کے خلاف نہ ہو اور عدالت اس کے ایفاء پر مجبور کرے؛

ج :۔ حدیث احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (ایفا کی سب سے زیادہ مستحق وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعے تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو) اور حدیث کل شرط لیس فی کتاب اللّٰہ فھو باطل (جو شرط کتاب اللہ کے خلاف ہو وہ باطل ہے) کو ملا کر دیکھنے سے اس کا صاف جواب نکل آتا ہے۔

س :۔ کیا آپ اس سے متفق ہیں کہ از روئے قانون یہ صحیح تسلیم کیا جائے کہ معاہدۂ ازدواج میں شرط درج ہو سکتی ہے کہ عورت کو بھی اعلان طلاق کا وہی حق حاصل ہوگا جو مرد کو حاصل ہے؟

ج :۔ فقہ حنفی میں "تفویض طلاق" کا مسئلہ موجود ہے۔ شرح وقایہ میں ہے کہ و فی طلقی نفسک متی شئت لا یتقید بالمجلس (اگر شوہر یہ کہہ دے کہ تو جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے لے تو یہ اختیار اسی مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ ابدی ہوگا) پس عورت یہ شرط رکھ سکتی ہے

س :۔ ہمارے معاشرے کے بعض طبقوں میں دختر فروشی کا مکروہ رواج پایا جاتا ہے۔ اس کے انسداد کے لئے آپ کے نزدیک کس قسم کا اقدام مناسب ہوگا کہ والدین یا ولی لڑکی کو نکاح میں دیتے ہوئے رقمیں وصول نہ کر سکیں؟

ج :۔ نکاح (نیز طلاق) کے رجسٹریشن اور نکاح خواں کی تحقیقات سے یہ فتنہ دور ہو سکتا ہے بشرطیکہ دختر فروشی کرنے والے کو سخت سزائیں دینے کا قانون بھی عملاً نافذ ہو۔

س :۔ کیا آپ کے نزدیک یہ مناسب ہوگا کہ ایک معیاری نکاح نامہ مرتب کیا جائے اور نکاح کے تمام اندراجات اس کے مطابق ہوں؟

ج :۔ اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ مفید ہے۔

طلاق

س :۔ اگر کوئی شوہر بیک وقت تین طلاقیں دے تو کیا آپ کے نزدیک اسے قطعی طلاق مغلظہ شمار کیا جائے یا تین طہروں میں تین طلاقوں کے اعلان کے بغیر جیسا کہ قرآن میں ہدایت کی گئی ہے مغلظہ شمار نہ ہو؟

ج :۔ عہد نبوت اور عہد صدیقی میں ایسی طلاق رجعی ہی ہوتی تھی جیسا کہ حدیث رکانہ ابن عبد یزید مسند احمد و ابی یعلیٰ سے واضح

ہے۔ نیز زبیر بن عوام، عبدالرحمان بن عوف، عکرمہ، طاؤس، محمد بن اسحاق، خلاس بن عمرو، حارث عکلی، داؤد بن علی اور ان کے اکثر متبعین، بعض مالکیہ، بعض حنفیہ، بعض حنابلہ (مثلاً ابن تیمیہ و ابن قیم وغیرہ) سب اسے یکی مانتے ہیں۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی بصورت حرج عظیم اس کی رجعت کے قائل ہیں (حوالے کے لئے اعلام الموقعین اور فتاوی عبدالحی دیکھئے)

س :۔ کیا طلاقوں کا رجسٹری کرانا لازمی قرار دیا جائے؟

ج :۔ طلاق کے لئے دو گواہ ضروری ہیں (واشهدوا ذوى عدل منكم) اس کی غرض یہ ہے کہ طلاق میں شک نہ رہے اور یہی مقصد رجسٹریشن کا بھی ہے۔

س :۔ اگر طلاق کی رجسٹری نہ ہو تو آپ کے نزدیک اس کی کیا سزا ہونی چاہیئے؟

ج :۔ اگر قانون ہو تو اس کے مطابق ورنہ قاضی کی صوابدید سے سزا ہونی چاہیئے۔ بہتر یہ ہے کہ کوئی مناسب تحریری قانون بنا دیا جائے۔

س :۔ کیا مختلف علاقوں کے لئے مصالحتی مجالس مقرر کی جائیں اور کسی طلاق کو اس وقت تک صحیح تسلیم نہ کیا جائے جب تک فریقین ان مجالس کی طرف رجوع نہ کر چکے ہوں جن میں زوجین کے خاندانوں کی طرف سے بھی ایک ایک حکم شامل ہو؟

ج :۔ قرآن کا حکم ہے کہ فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها (زوجین کے خاندان سے ایک ایک حکم لے لو) اس مقصد کو مصالحتی بورڈ زیادہ بہتر طریق سے پیدا کر سکتا ہے خصوصاً جبکہ طرفین کا ایک ایک حکم بھی اسی بورڈ میں ہو۔

س :۔ کیا ازدواجی و عائلی عدالت" کو مطلقہ کے مطالبے پر یہ اختیار ہونا چاہیئے کہ وہ مطلقہ کو تاحین حیات یا تا عقد ثانی نفقہ دلوائے؟

ج :۔ عدت تک (خواہ وہ تین قروء ہوں یا وضع حمل) قرآن بھی مطلقہ کو نفقہ دلواتا ہے۔ اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم (اپنی حیثیت کے مطابق تم انہیں اپنے پاس رکھو) اس کے آگے کا ٹکڑا ہے ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن (محض ان کو ستانے کے لئے انہیں ضرر نہ پہنچاؤ) پس اگر عقد ثانی کے وثق ہے تو عقد ثانی تک ورنہ تاحین حیات نفقہ دلوایا جا سکتا ہے کیونکہ مقصد دفع ضرر ہے۔ اگر ازدواجی اور عائلی عدالت قائم ہو تو اسے اس کا حق بھی ہونا چاہیئے۔

عورت کی طرف سے مطالبۂ طلاق

س :۔ کیا آپ ڈیسولیوشن آف میرج ایکٹ ۱۹۳۹ء (انفساخ نکاح مسلمین ۱۹۳۹ء) کی تمام دفعات کو جامع اور کشفی بخش سمجھتے ہیں یا آپ کے نزدیک اس میں اضافہ اور ترمیم ہونی چاہیئے؟

ج :۔ اس کے کلاز ۹ یعنی "کسی دوسری معقول وجہ" میں اضافے کی گنجائش ہے مثلاً شوہر شراب خواری یا قمار بازی کرتا ہو، یا اس کی شکل و صورت یا انداز زیست بیوی کو پسند نہ ہو یا بغیر کسی معقول وجہ کے گھر سے بہت غائب رہتا ہو، یا بیوی کو اپنا مسلک و مذہب قبول کرنے پر مجبور کرتا ہو، یا اس کی جائز حریت ضمیر یا حریت عمل میں رکاوٹ ڈالتا ہو، یا اس کی ازدواجی زندگی پر مسرت نہ ہو وغیرہ وغیرہ — اسی طرح دوسری دفعات میں بھی اگر ضرورت ہو تو ترمیم و اضافہ ہو سکتا ہے۔

تعدد ازدواج

س:- قرآن کریم میں تعدد ازدواج کی بابت اکیلی ایک آیت (۴ : ۳) ہے جو حقوق یتامٰی کی حفاظت کے ساتھ وابستہ ہے کیا آپ کے نزدیک جہاں حقوقِ یتامٰی کا سوال نہ ہو وہاں تعدد ازدواج کو ممنوع کیا جا سکتا ہے؟

ج:- فان خفتم الا تقسطوا فی الیتمٰی فانکحوا الخ میں تعدد ازدواج یتامٰی کے حق میں ناانصافی کے اندیشے کے ساتھ مشروط ہے۔ یہ انداز بیان قرآن میں ہر جگہ شرط لازم ہی کے لئے آیا ہے مثلاً فان خفتم الا یقیما حدود اللہ الخ فان خفتم فرجالا او رکبانا الخ وان خفتم شقاق بینھما الخ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا۔ وغیرہ اور خود زیر بحث آیت کا اگلا ٹکڑا یہ ہے کہ فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ الخ ان تمام جگہوں میں ان خفتم الخ ایک شرط لازم ہے اس لئے زیر بحث آیت میں "یتامٰی"[1] (یعنی یتیموں اور بیواؤں) کے مسئلے کی پیچیدگی تعدد نکاح کے لئے لازمی شرط ہے۔ لیکن قرآن ہمیشہ اکثری اصول بتایا کرتا ہے لہٰذا بعض وجوہ دوسری بھی ہو سکتی ہیں جو معاملۂ یتامٰی کی ہم وزن ہوں اس لئے ان کو بھی سبب تعدد مانا جا سکتا ہے[2]۔

س:- کیا آپ کے نزدیک یہ لازمی ہونا چاہیئے کہ عقد ثانی کا ارادہ رکھنے والا شخص عدالت سے اجازت حاصل کرے؟

ج:- جب تعدد ازدواج کا مصرف غلط لیا جا رہا ہو جیسا کہ آج کل ہے تو عدالت کے سامنے معقول وجوہ بیان کر کے اجازت حاصل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ عدالت کا مقصد ہی اصلاح معاشرہ ہونا چاہیئے تعدد ازدواج کے لئے تین اور شرطیں ضروری ہیں عدل قوت اور فارغ البالی۔ اگر یہ نہ ہوں تو تعدد کو روکا جا سکتا ہے۔

س:- کیا آپ کے نزدیک یہ قانون ہونا چاہیئے کہ عدالت یہ اجازت اس وقت تک نہیں دے سکتی جب تک اسے یہ اطمینان نہ ہو کہ درخواست دہندہ دونوں بیویوں یا دونوں کی اولاد کی اس معیار زندگی کے مطابق کفالت کر سکتا ہے جس کے وہ عادی ہیں؟

ج:- حکم قرآنی ہے کہ ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیھم اللہ من فضلہ (جن کو نکاح کا مقدور نہ ہو ان کو ضبط کرنا چاہیئے تاآنکہ اللہ انہیں اپنے فضل سے غنی کر دے) پس جب ایک ہی نکاح کے لئے غنی ہونے تک ضبط کا حکم ہے تو تعدد نکاح پر اس کی پابندی بطریق اولیٰ ہوگی حضورؐ نے ایسے غیر غنی لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا ہے۔

س:- کیا یہ قانون ہونا چاہیئے کہ دوسری شادی کرنے والے کی کم از کم نصف تنخواہ پہلی بیوی اور اس کی اولاد کو عدالت دلوائے؟

ج:- ارشاد قرآنی ہے کہ وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن (بیویوں کا روٹی کپڑا مردوں کے ذمے ہے) اس لئے پہلی بیوی اور اس کے بچوں کا ویسا ہی حق ہے جیسا دوسری کا۔ ہاں نصف یا کم و بیش کا فیصلہ زندگی کے معیار اور ضروریات کے مطابق کرنا زیادہ بہتر ہے نصف ضروری نہیں۔

[1] یتامٰی کے معنی بے باپ اور بے شوہر دونوں ہیں

[2] اس سلسلے میں "حضور اکرم اور تعدد ازدواج" پڑھ لینا مفید ہوگا جو جنوری ۵۶ء کے ثقافت میں شائع ہوا ہے۔

س:- اور جو لوگ تنخواہ دار نہیں بلکہ دوسرے ذرائع آمدنی رکھتے ہیں ان سے عدالت ضمانت لے کر وہ اپنی آمدنی کا کم از کم نصف پہلی بیوی اور اس کی اولاد کو دیتے رہیں گے؟

ج:- اس کا معاملہ سوال ۳۵ ہی کی ایک شکل ہے اور وہی اس کا بھی جواب ہے۔

مہر

س:- کیا آپ کے نزدیک یہ قانون بن جانا چاہیئے کہ معاہدۂ ازدواج میں جو مہر مقرر کیا گیا ہے خواہ اس کی مقدار کتنی ہی کثیر کیوں نہ ہو وہ شوہر کے لئے واجب الادا ہے؟

ج:- حکم قرآنی ہے کہ و اٰتوا النساء صدقٰتھن نحلۃ (عورتوں کو ان کا مہر خوش دل سے دو) حضور کا ارشاد ہے من تزوج امرأۃ بصداق ونوی ان لا یؤدیہ فھو زان (جو کسی عورت سے نکاح کرے اور مقررہ مہر کو ادا نہ کرنے کا ارادہ رکھے وہ زانی ہے) لہٰذا بہرحال مہر واجب الادا ہے۔

س:- کیا آپ مناسب سمجھتے ہیں کہ مطالبۂ مہر کے لئے از روئے قانون کسی مدت کی تحدید نہ ہو؟

ج:- مہر ایک قرض ہے اور قرض کی حیثیت عمر میں ساقط نہیں ہوتا۔

س:- اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر نکاح نامے میں ادائے مہر کی صورت کا کوئی تعین نہ ہو تو نصف مہر معجل (عند الطلب) اور نصف دیگر مؤجل (بعد انفساخ نکاح یا وفاتِ شوہر یا بصورتِ طلاق) شمار ہو؟

ج:- اگر ضرورت ہو تو ایسا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ مہر کی فوری ادائگی کو رواج دیا جائے۔

حضانت

س:- موجودہ قانون کی رو سے بچوں کی حضانت کا حق ماں کو خاص عمروں تک حاصل ہے یعنی لڑکا ہو تو سات سال اور لڑکی ہو تو بلوغ تک حضانت کے لئے عمروں کا یہ تعین نہ قرآن میں ہے اور نہ کسی حدیث میں بلکہ یہ بعض فقہاء کا اجتہاد ہے۔ کیا آپ کے نزدیک اس میں کوئی ترمیم ہو سکتی ہے؟

ج:- ایسی صورت میں جبکہ قرآن اور حدیث خاموش ہوں تو فقہاء کی مختلف فیہ رائے میں ہر مفید ترمیم ہو سکتی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ لیس للحضانۃ مدۃ معلومۃ (حضانت کی کوئی میعاد معین نہیں) کتاب الفقہ جلد ۴ صفحہ ۵۹۴ پر دیکھنا صرف یہ چاہیئے کہ بچے کی خیر غالب کس میں ہے۔

بیوی بچوں کا گزارہ

س:- کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ کوئی شوہر کسی معقول وجہ کے بغیر بیوی کو گزارہ نہ دے تو بیوی کو یہ حق حاصل ہو کہ وہ خاص "ازدواجی و عائلی عدالت" میں اس پر دعوے دائر کر سکے؟

ج:- عدالت میں اس سے بھی معمولی شکایت پر دعوے ہو سکتا ہے۔

س: موجودہ کریمنل پروسیجر کوڈ (ضابطۂ فوجداری) کی دفعہ ۴۸۸ کے مطابق بیوی عدالتِ فوجداری میں نفقے کا دعویٰ کرسکتی ہے لیکن عدالت فوجداری زیادہ سے زیادہ سو روپے ماہانہ دلا سکتی ہے۔ کیا آپ اس مقدار کے اضافے کے حق میں ہیں؟

ج: اس میں کوئی شرعی، عقلی، اخلاقی یا قانونی قباحت نہیں۔ بیوی کا اگر معیارِ زندگی سو روپے ماہانہ سے زیادہ بلند ہو تو عدالت اسے زیادہ کیوں نہ دلائے؟ البتہ اس میں شوہر کی قوت ادا کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے۔

س: کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ایک بیوی گذشتہ تین سال تک کے نفقے کا مطالبہ کر سکے؟

ج: محمڈن لا از دین شا ملا کے صفحہ ۲۴۵ میں لکھا ہے کہ "شافعی کے مسلک کے مطابق عورت اپنے گزشتہ نفقے کا دعویٰ کر سکتی ہے اگرچہ معاہدۂ نکاح میں ایسی کوئی شرط نہ ہو"۔ اس میں گوشتہ مدت کی کوئی میعاد نہیں پس اسے محدود کرنے کے لئے کوئی سی بھی میعاد مقرر کی جا سکتی ہے۔

س: کیا آپ مناسب سمجھتے ہیں کہ اگر بیوی نے نکاح نامے میں میعادِ نفقہ کے متعلق خاص شرط لکھوائی ہو تو اسے محض مدتِ عدت تک ہی نہیں بلکہ مدتِ مشروطہ تک نفقہ ملے؟

ج: شرائطِ نکاح کا پورا کرنا بہرحال ضروری ہے۔ دیکھئے "نکاح" جواب سوال ۔

تولیتِ املاک

س: کیا آپ اس سے متفق ہیں کہ باپ کی عدم موجودگی میں عدالت ماں کو بچوں کی املاک کی متولیہ قرار دے بشرطیکہ عدالت کے نزدیک اس کا تقرر بچوں کی بہبود اور املاک کے تحفظ کے منافی نہ ہو؟

ج: ارشادِ نبوی، انت احق بہ مالم تنکحی (بچے کی اس وقت تک جب تک کہ تو نکاحِ ثانی نہ کرے تو ہی زیادہ حقدار ہے) سے واضح ہے ماں کو حقِ حضانت پہنچتا ہے۔ اس لئے اگر اس میں املاک سنبھالنے کی پوری صلاحیت ہو تو اسے متولیہ بنانے میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ ورنہ اس کی محافظت کے لئے کسی دوسرے مناسب شخص کو عدالت متولی بنا سکتی ہے۔

س: کیا آپ یہ قانون بنانے کے حق میں ہیں کہ نابالغوں کی املاک کے متولی کو یہ اختیار حاصل نہ ہو کہ وہ عدالت کی اجازت کے بغیر املاک کو فروخت یا رہن کر سکے؟

ج: ایسی حالت میں جب کہ قابلِ اعتماد متولی نہیں ملتے یہ قانون ضرور بننا چاہیئے۔

وراثت اور وصیت

س: کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ اگر پاکستان کے کسی حصے میں ابھی تک وراثت اور وصیت کے بارے میں شرعی قوانین پر عمل نہیں ہو رہا تو بلا تاخیر ایسا قانون وضع کیا جائے کہ اس بارے میں شرعی قوانین ہر حصۂ ملک پر عائد ہوں؟

ج: پاکستان بنا ہی اس غرض سے ہے کہ اس کے ہر حصے میں قوانینِ شرعیہ نافذ ہوں۔

س:- موجودہ قانونی ضابطے کی پیچیدگی کے پیش نظر عورتوں کی مجبوریوں کو رفع کرنے کے لئے کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ جب کبھی وراثت کے معاملے میں عورت مدعیہ ہو تو معمولی سول کورٹ اس کا مقدمہ جلد انفصال کے لئے ازدواجی و عائلی عدالت میں منتقل کر دے؟

ج:- موجودہ عدالتوں کے ملعون طریقۂ کار ختم کرنے کے لئے یہ نہایت ضروری ہے۔

س:- کیا قرآن کریم میں کوئی نص صریح موجود ہے یا کسی صحیح حدیث میں یہ تعلیم ملتی ہے کہ یتیم پوتے پوتی یا نواسے نواسی کو بہر حال محروم الارث کر دیا جائے؟

ج:- ایسا کوئی حکم کتاب و سنت میں موجود نہیں، برخلاف اس کے یتامیٰ کی خبر گیری کے متعلق کتاب و سنت میں بے شمار دوسرے احکام موجود ہیں۔ جب اخلاقی تنزل کے باعث ان پر عمل نہ ہو سکے تو بذریعۂ قانون ان احکام پر عمل کرانا چاہیئے۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ بیٹے کے بعد اگر پوتا مر جائے تو دادا اپنے یتیم پوتے کی وراثت لے لیتا ہے لیکن اگر دادا مر جائے تو یتیم پوتے کو کچھ نہیں ملتا۔ یہاں الاقرب فالاقرب کا اصول رکھا جاتا ہے اور وہاں یہ اصول ٹوٹ جاتا ہے۔

س:- کیا ایسا قانون بنانا جائز ہوگا کہ ایک مسلمان کسی جائیداد کو کسی کے نام اس شرط پر منتقل کر دے کہ جسے منتقل کی گئی ہے اس کی وفات کے بعد وہ جائیداد منتقل کرنے والے یا اس کے ورثاء کی طرف عود کر آئے گی؟

ج:- کسی چیز سے عمر بھر فائدہ حاصل کرنے کی اجازت دینے کو عمار یا عمریٰ کہتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے کہ یہ مکان میں نے تمہیں عمر بھر کے لئے دیا تو وہ عمر بھر اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور اس کے مرنے کے بعد... فاذا مات المعطیٰ (بالفتح) رجعت الدار ملکاً للمعطی (بالکسر) ان کان حیا ولورثتہ من بعدہ ان کان قد مات یعنی ایسی صورت میں اگر معطیٰ (جسے دیا گیا ہے) مر جائے تو وہ گھر معطی (دینے والے) کی ملک بن کر لوٹ آئے گا اور اگر وہ دینے والا مر گیا ہو تو اس کے وارثوں میں لوٹ آئے گا۔ یہ مسلک مالکیہ کا ہے (کتاب الفقہ ج ۱ ص ۲۰۸) حنفیہ کے ہاں وقف مشروط ملیہ ہی شکل ہو سکتی ہے۔

س:- کیا آپ کی رائے میں وقف علی الاولاد ایکٹ ۱۹۱۳ء میں بغرض اصلاح اس ترمیم کی ضرورت ہے کہ موقوفہ شدہ جائیداد کے اضافۂ قیمت یا دیگر مفاد کی خاطر باجازت عدالت اسے فروخت یا تبدیل کیا جائے یا کسی اور مفید طریق پر عمل ہو سکے؟

ج:- اس ایکٹ کے سیکشن نمبر ۲۰ کی رُو سے ایسا نہیں ہو سکتا تا آنکہ وقف نامے میں اس کی تصریح موجود نہ ہو۔ لہٰذا اگر اس قانون میں ترمیم نہ بھی کی جائے تو وقف نامے میں یہ تصریح کرا دی جایا کرے کہ عدالت مناسب سمجھے تو اس کی اجازت دیدے۔

انفساخ نکاح بذریعۂ عدالت

س:- قانون انفساخ نکاح کے سیکشن ۲ میں جو وجوہ انفساخ درج ہیں کیا آپ کے نزدیک ان میں اضافہ یا کمی کی ضرورت ہے؟

ج:- اس کا جواب اوپر "عورت کی طرف سے مطالبۂ طلاق" کے ملے میں دیکھئے۔

س :- کیا ایسا قانون وضع ہونا چاہیئے کہ اگر عورت انفساخِ نکاح کا مطالبہ کرے اور عدالت کی رائے میں قصور وار شوہر ہو تو طلاق حاصل کرتے ہوئے عورت سے نہ مہر واپس دلوایا جائے اور نہ دوسری چیزیں جو خاوند اسے دے چکا ہو؟

ج :- حدیث جمیلہ میں ہے کہ جمیلہ نے کہا تھا کہ مَا اعتب ثابتاً فی خلق ولا دین ولکن اکرہ الکفر فی الاسلام (مجھے اپنے شوہر ثابت بن قیس سے کوئی دینی یا اخلاقی شکایت نہیں مگر میں منافقانہ صحبت پسند نہیں کرتی) اس کے بعد حضور نے جمیلہ سے مہر کا باغ واپس دلواتے ہوئے ثابت سے طلاق دلوادی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مہر یا دوسری چیزیں شوہر کو بعوض طلاق اسی وقت واپس دلوانا چاہیئے جبکہ قصور وار مرد نہ ہو۔

س :- کیا زوجین کا ایسا اختلافِ مزاج جس کی وجہ سے ازدواجی زندگی ناخوشگوار ہو جائے جائز طور پر وجہ فسخ نکاح ہو سکتا ہے؟

ج :- ثابت بن قیس سے جمیلہ کو صرف اسی بنا پر طلاق دلوائی گئی تھی کہ ثابت کو وہ پسند نہ کرتی تھیں اور ان کی ازدواجی زندگی خوشگوار نہ تھی۔

س :- قانونِ انفساخِ نکاح کے کلاز ۲ سیکشن ۳ میں سات سال کی قید کی بنا پر نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ کیا آپ کے خیال میں یہ بہتر نہ ہوگا کہ اس مدت میں کمی کر کے چار سال کر دیا جائے؟

ج :- کتاب و سنت و فقہ میں کہیں سات سال کی قید کی قید نہیں۔ اس لئے اس میں بلا تامل ترمیم ہو سکتی ہے موجودہ معاشی اور اخلاقی تقاضے تو چار سال سے بھی کم کا مطالبہ کرتے ہیں تاہم اسے مفقود الخبر پر قیاس کر کے چار سال کی سزائے قید کا بھی قانون رکھا جائے تو غنیمت ہے۔

ازدواجی و عائلی عدالت

س :- کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ہر کمشنری میں ڈسٹرکٹ اور سیشن جج کے مرتبے کا جج ایسی عدالتوں میں مقرر کیا جائے جہاں ازدواجی و عائلی مقدمات دائر ہوں؟

ج :- ازدواجی و عائلی معاملات کے فیصلے کے لئے یقیناً علیحدہ عدالت ہونی چاہیئے اور اس کے قاضی یا جج ایسے مرتبے کے ہونے چاہئیں جو بلا رو رعایت عدل کرنے کی جرأت رکھتے ہوں اور رشوت کا لالچ انہیں خرید نہ سکے۔

س :- کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ایسے مقدمات جو ازدواجی و عائلی قوانین کے تحت آتے ہوں اور جہاں عورت مدعیہ ہو فقط ایسی مخصوص عدالتوں میں دائر ہو سکیں؟

ج :- بلکہ اگر مرد بھی مدعی ہو تو ان ہی مخصوص عدالتوں میں ازدواجی و عائلی مقدمات دائر ہونے چاہئیں۔ صرف عورت کے مدعیہ ہونے کی شرط مردوں کے حق میں ناانصافی ہے۔

س :- کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ایسی عدالتوں کے ضوابط موجودہ دیوانی اور فوجداری ضوابط سے الگ ہوں اور یہ قانون وضع کر دیا جائے کہ ایسی عدالت ہر مقدمے کا فیصلہ تین ماہ کے اندر اندر کر دے؟

ج: ضرور بلکہ تین ماہ سے بھی کم مدت رکھنی چاہیئے بجز اس کے کہ کوئی خاص مجبوری یا پیچیدگی ہو

س:۔ کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ ایسی عدالتوں میں کورٹ فیس یا دوسرے عدالتی اخراجات نہ ہوں۔

ج:۔ یقیناً و قطعاً کیونکہ انصاف کی فیس نہ کتاب میں ہے نہ سنت میں نہ فقہ میں،

س:۔ کیا آپ اس کے حق میں ہیں کہ ایسی عدالتوں میں فریقین اپنے کسی نمائندے یا اقارب کے ذریعے پیروی کر سکیں اور کسی باقاعدہ سند یافتہ وکیل کا ہونا لازمی نہ ہو؟

ج:۔ بلاشبہ ہم اس کے حق میں ہیں کیونکہ سند یافتہ وکیل کی شرط اور کورٹ فیس بھی انصاف کی تجارت ہے۔

س:۔ کیا آپ اس تجویز کے حق میں ہیں کہ کم از کم ایک مرد اور ایک عورت بطور مشیر جج کے ساتھ ہوں؟

ج:۔ عورتوں کے بہت سے معاملات کو عورتیں زیادہ بہتر سمجھتی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے عورتوں ہی سے مشورے کے بعد یہ حکم نافذ کیا تھا کہ کوئی فوجی مرد ایک سال سے زیادہ باہر نہ رکھا جائے (کتاب الخراج) اس لئے ایک مرد اور ایک عورت اگر جج کے مشیر ہوں تو نہایت مناسب ہے۔

س:۔ کیا آپ اس کے حق میں ہیں کہ ایسی عدالت مختلف اضلاع میں باری باری سے اپنا اجلاس کرے؟

ج:۔ یہ بھی مناسب تجویز ہے۔

س:۔ کیا آپ اس حق میں ہیں کہ فریقین کو ایک سے زیادہ اپیل کی اجازت نہ ہو؟

ج:۔ ہم بالکل اس کے حق میں ہیں۔ موجودہ عدالتی چکر کو ختم کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے۔

س:۔ کیا آپ اس کے حق میں ہیں کہ اپیل براہ راست ہائی کورٹ میں ہونی چاہیئے اور اپیل کا فیصلہ بھی تین ماہ کے اندر ہو جانا چاہیئے؟

ج:۔ بے شک یہ اپیل براہ راست ہائی کورٹ میں ہونی چاہیئے لیکن یہاں بھی اگر تین ماہ کی میعاد کم کر دی جائے تو بہتر۔

س:۔ ایسی عدالت کے فیصلے سے واجب الادا رقوم کی وصولی اور دیگر احکام کی بجا آوری کے لئے آپ کیا مناسب تجاویز پیش کرتے ہیں؟

ج:۔ جس طرح حکومت آج کل رقوم کی وصولی اور احکام کی بجا آوری کراتی ہے اسی طرح اسے بھی کرائے مگر دفتریت کے چکر کو یک لخت ختم

س:۔ ایسے مقدمات میں اخراجات متفرقہ کو پورا کرنے کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

ج:۔ حکومت جہاں اور بہت سے ضروری وغیر ضروری مصارف کے لئے ٹیکس لگاتی ہے وہاں ان اخراجات کو پورا کرنے کے لئے بھی بڑی آمدنی والوں پر ٹیکس لگائے۔ (محمد جعفر ندوی)

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

	آنے	روپے
۱- اسلامک آئیڈ یالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۱۰
۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۸	۰
۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) ..	۱۲	۰
۴- محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ کننگ)	۰	۳
۵- اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۵
۷- اسلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۸

اردو

	آنے	روپے
۸- عقائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۰
۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۱
۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۱	۳
۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی	۸	۱
۱۳- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ ..	۸	۲
۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین	۰	۱
۱۵- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۱
۱۶- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۲
۱۷- مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی	۰	۲

ثقافت

مارچ ۱۹۵۶

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۔ لاہور

ثقافت

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور

مارچ ۱۹۵۶

ترتیب

جناب [illegible] سندی

تاثرات

بیسویں صدی کا یہ حیرت انگیز واقعہ ہے کہ ایک ملک مذہبی بنیادوں پر اپنے دستور و آئین کا نقشہ تجویز کر رہا ہے حالانکہ
مدت ہوئی کہ انسانی فکر اس گرفت سے آزاد ہو چکا۔ ۔یہ دور خالص مادیت کا ہے۔ اس میں روحانی اور مذہبی اقدار کے پنپنے اور
فروغ پانے کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ مذہب ختم ہو چکا اور مادیت جاذبیت کی تمام متوقع صلاحیتیں کھو چکا! مزید برآں علوم و فنون کے
ارتقاء نے انسانی ذہن میں یہ غرہ اور پندار پیدا کر دیا ہے کہ جس وضاحت اور معقولیت سے یہ معاشرہ کی گتھیوں کو سلجھا سکتا ہے،
مذہب اس پر قادر نہیں ہوا کیوں۔ اس لئے کہ ان کے نقطۂ نظر سے مذہب اس دور میں پیدا ہوا جب انسان کا علم، فطرت اور انسان
کے بارے میں۔ بالکل ابتدائی اور سطحی تھا۔ جبکہ زمین ساکن تھی اور ستارے اس کے گرد گھومتے تھے۔ جب انسان مظاہر قدرت کے مقابلہ میں
بہت کم درجہ رکھتا تھا جب ہر چیز دیوتا تھی، اور انسان کی حیثیت صرف پرستار کی تھی۔ جب انسانی معاشرہ، قبیلوی حدود سے آگے
نہیں بڑھا تھا۔ جب مملکت کا مفہوم اس سے زیادہ نہیں تھا کہ ایک مطلق العنان بادشاہت کے سامنے ہر شخص کی گردن جھکنا چاہیئے
اور جب یہ باور کیا جاتا تھا کہ صرف ایک ہی آدمی ایسا علامہ ہو سکتا ہے کہ تمام امور سلطنت کو انجام دے۔ اور کوئی شخص اس میں اس کا
شریک و سہیم نہیں! اور جب سوسائٹی نے اتنی پیچیدہ صورت اختیار نہیں کی تھی۔ اور صنعتی ارتقاء نے اقتصاد و سیاست کے نئے نئے
مسائل کو جنم نہیں دیا تھا۔ اور اب جبکہ انسانی علم و فضل نے ستاروں پر کمندیں پھینکی ہیں، فضاؤں کو مسخر کر لیا ہے، اور زمین سے لیکر
آسمان تک کی گہرائیوں کو چھان ڈالا ہے، اب جبکہ انسان کا موقف نہایت موقر اور محترم ہو گیا اور وہ کسی ماورا۔ طاقت و ذات کی
کارفرمائیوں اور دخل اندازیوں کو ماننے پر آمادہ نہیں۔ اور آج جبکہ معاشرہ کا ایک ایک پیچ کھل رہا ہے، اور انسانی علم و عرفان تمام حقائق
کو حیطۂ علم میں لا رہا ہے، اور عقلی و فکری انقلاب نے مسائل کو متعین نکات میں مرکوز کر دیا ہے۔ مذہب کو جو محض کم علمی اور کوتاہ نظری
کا نتیجہ ہے، کیوں دوبارہ بخشا جائے، اور کیوں اس کو تخت اقتدار پر بیٹھنے کی زحمت دی جائے؟ جب کہ انسان کی ذہنی طرفہ طرازیاں
نے اس کی ایک ایک بنیاد اور اساس کو غلط ثابت کر دیا ہے۔ اب مذہب کو پھر سے زندہ کرنے کی کوششیں نہ صرف یہ کہ بے کار
ہیں بلکہ رجعت پسندانہ ہیں۔ ۔یہ ہیں وہ خیالات جو سطح ذہن پر فوراً ابھر آتے ہیں۔ جب کوئی یہ سن پاتا ہے کہ پاکستان تنہا اور
تنہا بلکہ اس عصر میں بھی مذہب کو اتنی اہمیت دے رہا ہے۔ یہی نہیں اس نے یہ بھی طے کر دیا ہے کہ یہاں دستور و آئین کی عمارت
[illegible] کے مطابق تیار کی جائے گی۔ ہم ان لوگوں سے نہیں ہیں۔ جو یہ سمجھتے ہیں کہ جو حضرات سیکولر اسٹیٹ کا نعرہ لگا رہے ہیں
[illegible] نہیں یہ محض ان آسانیوں کے پیش نظر ایسا کہہ رہے ہیں یا وہ یہ وہ ان کی نیت یہ ہے کہ کسی

[illegible] موجودہ تعلیمات کو ترک کر دیا جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ خواہشات نفس کی غلامی اور [illegible] کر دہ [illegible] آسان نہیں [illegible]
ہے کہ موجودہ مادیت نے زندگی کا جو اسلوب متعین کر دیا ہے اس سے ہٹنا بہت دشوار ہے۔ تاہم یہ کہنا صحیح نہیں کہ صرف یہی
محرکات کی راہ میں حائل ہے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ جب کوئی قوم کسی نصب العین کی صداقت کو دل سے تسلیم کر لیتی ہے اور اس کا قلب
ذہن اس کی پناہ میں حقیقی راحت و اطمینان محسوس کرتی ہے۔ تو پھر اس کو بروئے کار لانے اور کامیاب بنانے کے لئے وہ کوئی دقیقہ اٹھا
نہیں رکھتی۔ اصل بیماری یہ نہیں کہ موجودہ تمدن کی چکا چوند نے نظر کو خیرہ کر دیا ہے۔ اصل بیماری یہ ہے کہ مذہب کے بارہ میں
موجودہ ذہنوں میں عظیم غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ اس قدر کہ انسان جب مذہب پر غور کرتا ہے تو اس کے سامنے مذہب کا وہ تصور ہوتا ہے
جس پر یونانی بت پرست قومیں عمل پیرا تھیں۔ یہ یونانی اصنام میں تسکین و تشفی کی راہیں ڈھونڈتا ہے۔ ہندوستان میں دیو مالا میں سچائی
کی تلاش کرتا ہے۔ اور جنگلی اور وحشی قوموں کے عقائد و رسومات میں حقیقت کا کھوج لگاتا ہے۔ اور اگر اس سے آگے بڑھتا ہے،
تو مذہب کے اس تصور پر جا کر رک جاتا ہے جس کو بائیبل نے پیش کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب مذہب کے ان نمونوں کو سامنے رکھ کر
کوئی رائے قائم کی جائے گی۔ تو وہ یہی ہو گی۔ کہ اب اس کو دوبارہ زندہ نہیں ہونا چاہیئے بلکہ ایسے مذہب کو زندہ کرنے کے معنی
یہ ہوں گے کہ ہم میں ابھی زندگی کا کوئی صحیح تصور موجود نہیں! اسلام کو ان مذاہب پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں
کہ پاکستان میں اسلامی دستور و آئین نافذ ہو گا تو اس سے مراد یہ فرسودہ، ضعیفاتی اور رجعت پسندانہ نظام حیات نہیں ہوتا، بلکہ ایک ایسا
نظام فکر و عمل مقصود ہوتا ہے جس نے انسان کو تخلیق و ارتقاء کی آخری کڑی قرار دیا ہے۔ جو زندہ اور سدا بہار سچائیوں کا دوسرا نام ہے
جس نے ایک متوازن اور ترقی پذیر معاشرہ کی بنیاد رکھی ہے۔ جو انسانی فضیلت و شرف کا معیار نام و نسب کی بلندیوں کو نہیں ٹھہراتا۔ اور
اس کے اصلی اور حقیقی جوہر کا اندازہ سیم و زر کی فراوانیوں سے نہیں لگاتا، بلکہ اس کی ذہنی و عملی خوبیوں کو اس کا مایہ الامتیاز مانتا ہے
جو ایک خدا کو مانتا ہے۔ لیکن ایسے ایک خدا کو تسلیم نہیں کرتا جو بت پرستی کی ذہنی تجرید سے تعبیر ہے۔ اور جس کو فی الواقع انسانی ذہن نے
پیدا کیا ہو۔ ایک ایسی حی و قیوم ہستی پر ایمان رکھتا ہے جو کبھی بت پرستی کی شکل میں ظاہر نہیں ہوا۔ اور جس کی توحید صرف ایک عقیدہ و ایمان
ہی نہیں بلکہ فکر و منطق کا ایک سانچہ بھی ہے۔ اور کردار و اخلاق کا ایک نہایت اونچا پیمانہ بھی ہے۔ کائنات کے متعلق اس کا تصور
جامد نہیں۔ اس میں تمام انکشافات اور علوم کی گنجائشیں ملحوظ رکھی گئی ہیں۔ یہ ارتقاء کو تسلیم کرتا ہے۔ اس کی بنیاد ایسے تصور اور
حقائق پر ہے کہ اگر انسان کائنات کے ایک ایک راز کو دریافت کرتا چلا جائے۔ تب بھی اس کی پیش کردہ صداقتیں مجروح و متاثر نہ ہوں
یہ صحیح ہے کہ یہ عہد جاہلی میں ظہور پذیر ہوا مگر اس کی تعلیمات میں ایسی لچک ہے کہ یہ ہر نئے تغیرات کے پہلو بہ پہلو چل سکتا ہے۔ اس
میں پاپائیت کے لئے کوئی جگہ نہیں مطلق العنانی اور ایسا اقتدار کہ جس پر پابندیاں نہ عاید کی جا سکیں۔ اس کے ہاں [illegible]
[illegible] نہیں۔ یہ [illegible] قانون کی حدود میں [illegible] اس اصول کو صحیح سمجھتا ہے۔ کہ انسانی معاشرہ کی خصوصیات بدلتی رہیں گی اس لئے [illegible]
اور مسائل میں تغیر رونما ہوتا رہے گا۔ لہٰذا یہ قطعی جائز اور ضروری ہے کہ جب ہم آئین بنانے کا ارادہ کریں تو اس حقیقت کو پیش نظر
رکھیں [illegible] ایسے مسائل و مشکلات کو اس طرح حل کریں کہ اس سے ضابطہ و عمل میں تصادم نہ ہو [illegible]

کا حامی نہیں ہے اور نہیں چاہتا کہ مفلس ہمیشہ مفلس رہیں۔ اور امراء ہمیشہ داد عیش دیتے رہیں۔ اس کا [illegible] کا اصول یہ ہے کہ یہ دبیز تفریقات حتی الامکان کم کی جائیں۔ اور ہر شخص کو موقع دیا جائے کہ پورے ذہنی اطمینان کے ساتھ معاشرہ کی ترقیات میں حصہ لے سکے۔

یہ ہے اسلام کا صحیح نقشہ۔ اور پاکستان اسی کے مطابق زندگی کا ایک تجربہ پیش کرنا چاہتا ہے۔ اہل مغرب نے دو تین صدیوں میں زندگی کی ایک طرح ڈالی ہے۔ اور بغیر کسی تعصب کے مان لینا چاہیئے کہ اس میں جاذبیت اور کشش کا کافی سامان پایا جاتا ہے۔ ساتھ ہی ایک خاص نظریہ کے تحت روس اور اس کے حلیف ممالک میں ایک نئی تہذیب اور تمدن کا تجربہ ہو رہا ہے۔ تسلیم کر لینا چاہیئے کہ اس کے بعض پہلو نہایت شاندار ہیں۔ لیکن ان دونوں تجربوں میں کچھ خلا سا ہے۔ ان میں آدمیت و انسانیت کے روحانی تقاضوں کو سمونے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ یعنی ان دونوں تہذیبوں میں ایک اصولی غلطی یہ رہ گئی ہے کہ ان میں انسان کو یا تو اس رنگ میں پیش کیا گیا ہے کہ وہ ایک ترقی یافتہ حیوان ہے۔ اور بس۔ اور یا پھر وہ ایک کل پرزہ ہے۔ اسلام ایک تیسرے تجربہ کا نام ہے۔ یہ جس تہذیب کو دوبارہ پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو نسبتہ زیادہ اونچا مقام بخشا جائے اور اس کے لئے ایسی ایسی سازگار فضا مہیا کی جائے کہ جس میں اس کی اندر کی خوبیاں بھی ابھر سکیں۔ اور اس کی زندگی کا پورا ڈھانچہ ایسا ہو کہ اس سے کچھ اصول اور کچھ اقدار کا استنباط ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تیسرا تجربہ جب تک عملی شکل اختیار نہیں کر لیتا۔ اس کے بارے شکوک و شبہات کی کھٹک دلوں میں رہے گی۔ لہٰذا ہمیں اس کی پروا کئے بغیر یہ کام کر گزرنا چاہیئے اور انتظار کرنا چاہیئے کہ وقت خود ان کے شکوک و شبہات کی تردید فراہم کر دے گا۔

یا اسلام نے خود عملی تعلیمات جنگ آزمائی کی تو اس پر الزام کون دھر سکتا ہے۔

انسانی زندگی میں جنگ کا مقام سمجھنے کے لئے ساری مشکل اس واقعہ سے رونما ہوتی ہے کہ اسلام سے قبل جو مذاہب مثلاً بدھ مت اور عیسائیت کے متعلق انسانیت کے زیادہ جذبات میں پھیلے ہوئے تھے وہ کم از کم نظری حیثیت سے کسی مقصد یا سبب کے تحت جنگ آزمائی اور خونریزی کی مخالفت کرتے تھے۔ نہ صرف انسانی زندگی کو تلف کرنا گناہ تھا۔ بلکہ موذی جانور، جراثیم اور زہریلے حشرات تک کو مارنا مہاپاپ سمجھا جاتا تھا تمام اخلاقیت اور روحانیت کا انتہائی مقصد امن اور عدم تشدد تھا۔ مگر بدھ مت، جین مت، اور عیسائیت نے اس کا مقصد غلط سمجھا۔ بدھ مت کے نزدیک یہ اصول ناقابل عمل ہے۔ ہر زندگی کا آنند کسی دوسری زندگی سے سربراہ کیا جا رہا ہے یا اعلیٰ کے لئے بجز اس کے کوئی چارہ نہیں کہ وہ ادنیٰ کی زندگی پر گذر بسر کرے۔ جیسا کہ رومیؒ نے کہا ہے، جملہ عالم آکل و ماکول دان۔ بدھ مت کا مقصود سلب خواہشات کے ذریعہ حیات کی نفی کرنا تھا اس میں توالد و تناسل کی خواہش بھی شامل تھی۔ اہنسا پر سختی سے عمل کرنے سے نہ صرف انسانی زندگی بلکہ کل موجودات فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے۔ ہندوستان میں بعض فرقے ایسے ہیں جن کے پیرو اپنے منہ کو کپڑے سے ڈھانکے رہتے ہیں تاکہ کوئی ظاہر و پوشیدہ کیڑا یا جرثومہ داخل نہ ہو جائے۔ یہ بیچارے اس کا علم نہیں رکھتے کہ غیر شعوری طور پر یہ دن رات میں کتنے جانداروں کو ہڑپ کر جاتے ہیں۔ یہ جراثیم جوں، کیڑے کوڑے، سانپ، بچھو، اور دیگر تمام موذی جانوروں کو مارنا پاپ سمجھتے ہیں۔ بدھ مت اور جین مت کا اہنسا کے اصول کے مطابق زندگی بسر کرنے کی یہ ایک کوشش ہے لیکن یہ فریب خوردہ مخلوق اس کا احساس نہیں کرتی کہ نباتات بھی زندگی رکھتے ہیں۔ حیوانات کے کھانے سے پرہیز کر کے پھل اور سبزی پر گذارا کرنے سے یہ ایک فرو تر زینہ پر اتر کر ایک ذی حیات ہی کو کھاتے ہیں۔ اس اصول پر چل کر انسان کوئی معقول اجتماعی نظام کر پا نہیں سکتا بلکہ وہ خود زندہ نہیں رہ سکتا۔

اس کے بعد ہم عیسائیت اور عہد نامہ جدید کے دور میں پہنچتے ہیں۔ قرون اولیٰ کے عیسائی اس امر کا پکا یقین رکھتے تھے کہ حضرت عیسیٰ نے ہر حالت میں جنگ کی ممانعت فرمائی ہے۔ حق اور ناحق لڑائی اور جارحانہ و مدافعانہ میں کوئی فرق و امتیاز نہ تھا۔ ہر قسم کی لڑائی اس نظام میں ممنوع تھی۔ یہ یقین کیا جاتا تھا کہ حضرت عیسیٰؑ نے ہر قسم کے انتقام کی ممانعت کی ہے۔ برائی کا مقابلہ نہ کیا جائے یا برائی کا بدلہ نیکی سے دیا جائے۔ ایک سچے عیسائی کے لئے صحیح طریقہ خاموش اور پرسکون شہادت تھی، اور ظالم کے انتقام کو خدا کے سپرد کرنا تھا۔ تمام حالات میں بلا کر و جہد فرو کرنے پر اصرار حضرت عیسیٰؑ کے مفہوم کی غلط تشریح ہے۔ اصلاح انسانیت میں محبت اور عدم تشدد بڑے کام کی چیز ہے اور حضرت عیسیٰؑ نے بجا طور پر ان کی تاکید کی تھی۔ لیکن یہ وہی عیسیٰؑ تھے جنہوں نے کسی عبادت گاہ کے صحن میں سود خواروں کے خلاف کوڑے کا استعمال کیا تھا۔ اگر یہ کچھ اور زندہ رہتے اور صورت حال ابتر ہو جاتی تو ان کے درہ کی جگہ ممکن ہے تلوار لے لیتی۔ یہ سب کچھ ہو سکتا ہے۔ آپ ہی تھے جن کا ارشاد تھا کہ میں امن نہیں تلوار لایا ہوں۔ ممکن ہے آپ نے یہ لفظ استعارۃً استعمال فرمایا ہو۔ لیکن اگر آپ کو اپنے اور اپنے مذہب کے تحفظ کے لئے موت و زیست کی پیکار پر مجبور کیا جاتا تو یہ استعارے کی تلوار ممکن ہے کہ حقیقی شمشیر آہنی بن جاتی۔ لیکن کیا حکم دیا ہوتا۔ آپ کے یقین واثق کو جانچنے یا آپ کے اصول کے حقیقی مضمرات کی پرکھ کے لئے کوئی تاریخی صورت حال آپ کی زندگی میں رونما نہیں ہوئی۔ بعد ازاں جب عیسائیت دنیوی اقتدار کو سنبھالنے کے قابل ہوئی تو تاریخ شہادت دیتی ہے کہ اس نے تلوار کا کیسا استعمال کیا،

اور اس کا استعمال حضرت عیسےٰ کی تعلیمات سے حق بجانب اور ان فتوائے اعظم کے فتووں سے جائز قرار دیا گیا۔ جو خود محبت و صداقت کے علامت سمجھے جاتے تھے اور گمان کیا جاتا تھا کہ جائز جنگوں اور مذہبی تعذیب کے تمام کے لئے انہیں حضرت عیسےٰ اور روح القدس کی طرف سے فیضان ہوتا ہے۔ اب بھی عیسائیوں کے چند فرقے اور بعض عیسائی افراد ایسے ہیں جو تمام جنگوں کو ناجائز سمجھتے اور ان میں شرکت سے انکار کرتے ہیں ان کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ حضرت عیسےٰ کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ پہلی جنگ عظیم میں ان میں سے بعض قید کر دیئے گئے تھے۔ یہ اپنے آپ کو معذور لاپی فرشمی کہتے ہیں۔

اسلام نے ایک اعتدال پسند اصول جنگ کی تبلیغ کی اور اس پر عمل کر کے دکھلایا۔ زمانہ مابعد میں بہت سی لڑائیاں جو مسلمان حکمرانوں نے مختلف تاریخی ادوار میں لڑیں، وہ اسلامی جنگیں نہیں۔ صرف وہی لڑائیاں اسلامی ہیں جن میں آنحضرت اور آپ کے فوری بعد صحابہ کرام مصروف پیکار ہوئے تاکہ اسلام محفوظ و مصئون ہو اور مذہبی تعذیب و عقوبت کا قلع قمع ہو جائے۔ انسانی زندگی کا احترام اسلام کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے، اور جنگ کی اجازت صرف انسانی زندگی کی جائز حفاظت اور حقیقی اقدار کے لئے ہے۔ انسانی زندگی کی حفاظت و احترام کے احکام سے قرآن معمور ہے۔ انسان کی زندگی کے احترام کی تعلیم میں انسان کے اجتماعی اتحاد کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے۔ "مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا ۭ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا ۭ (المائدہ - ۳۵)" اسی بنا پر ہم نے بنی اسرائیل کے لئے یہ حکم لکھ دیا تھا، کہ جس کسی نے سوائے اس حالت کے کہ قصاص لینا ہو یا ملک میں لوٹ مار مچانے والوں کو سزا دینی ہو، کسی جان کو قتل کر ڈالا، تو گویا اس نے تمام انسانوں کا خون کیا اور جس کسی نے کسی کی زندگی بچالی، تو گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی دے دی۔" انسان کے ناجائز قتل کو زنا کے ساتھ بیان کر کے قبیح ترین گناہوں میں سے بتلایا گیا ہے "اے اہل ایمان! کسی کو ناانصافی سے قتل نہ کرو اور زنا نہ کرو، جو کوئی ان کا مرتکب ہوگا ضرور سزا پائے گا"

قبل اسلام عرب اپنی نومولود لڑکیوں کو قتل کر ڈالتے تھے۔ کیونکہ معاشری اور معاشی بوجھ سمجھتے تھے۔ اسلام نے اس رواج کا سختی سے خاتمہ کیا۔ اور کل دنیا نے اسلام سے اس رسم کا استیصال کرایا اور یہ خطرناک جرم پھر دوبارہ متمدن دنیا میں اپنا سر نہ اٹھا سکا۔ جہاں دو آدمی لڑائی میں مبادہ کے ایک دوسرے سے کسی بیہودہ جذبہ کے تحت برسرپیکار ہوں تو آنحضرت کا ارشاد ہے کہ قاتل و مقتول دونوں جہنم واصل ہوں گے۔ آنحضرت نے جب کبھی کبیرہ گناہوں کو شمار فرمایا تو اس فہرست میں ہمیشہ قتل موجود رہا "عظیم ترین گناہ خدا کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرنا، قتل، والدین کی نافرمانی، اور جھوٹ بولنا ہے" (انس بن مالکؓ)، "ایک مومن حدود ایمان میں اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ وہ کسی کا ناحق و ناروا خون نہیں بہاتا" (ابن عمرؓ)

یہ خیال رہے کہ جہاں کہیں اسلام قتل کی ممانعت کرتا ہے، وہ ہمیشہ اس کو قتل ناحق سے مشروط کرتا ہے "تو قتل نہ کر" یہ کوئی مطلق حکم نہیں ہے۔ زندگی میں بعض ایسے موقعے آتے ہیں جبکہ قتل فرض اولین ہو جاتا ہے۔ جہاں کہیں بدکار کو قتل کرنے کی اجازت دی گئی ہے وہاں فتنہ کا لفظ قرآن میں اکثر مستعمل ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ "اَلْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ"، فتنہ کا ترجمہ کسی ایک انگریزی لفظ سے کرنا مشکل ہے۔ اس کے مفہوم میں امتحان، تحریص، کسی کو مشکلات میں پھانسنا، عقوبت، معاشری ظلم و زیادتی، کسی کو ناجائز دست

پر مجبور کرنا اور بجبر راہ راست پر چلنے سے روکنا، صداقت سے انحراف اور باطل کاموں کے لئے غلط رہنمائی کرنا شامل ہیں۔ اکثر یہ لفظ قرآن میں فساد کے ساتھ آیا ہے جس کے معنی خرابی، آشفتگی، افتراق اور معاشرتی بدنظمی اور ناانصافی کے ہیں۔ اسلام میں قتل کی اجازت صرف فتنہ و فساد اور ظلم و زیادتی کو دور کرنے اور ایسے حالات پیدا کرنے کے لئے ہے کہ بجائے خوف و دہشت کے تا ان کی حکومت قائم ہو جائے۔ آنحضرت کے غزوات ان لوگوں کے خلاف تھے جو بنی نوع انسان کو ضمیر کی آزادی سے محروم کرتے ہوئے تھے اور جو کوئی ان کی عبادات اور طریقوں کا ساتھ نہیں دیتا تھا وہ ستایا جاتا، جلاوطن کیا جاتا یا قتل کر دیا جاتا تھا۔ مسلمانوں کو اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ خود کو دولت مند بنانے کی غرض سے مفتوح کے مال و دولت کے حصول کے لئے جنگ کریں۔ تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ محض توسیع ملک یا معاشی فائدوں کے لئے جنگ کرنا ناجائز ہے۔ اور نہ اس کے لئے جنگ جائز ہے کہ دوسروں کو بجبر مسلمان کیا جائے۔ فاروق اعظمؓ کے پاس ایک عیسائی غلام تھا، کبھی کبھی اس کے سامنے اسلام کی خوبی و صداقت پیش فرماتے اور مسلمان ہونے کی ترغیب دیتے تھے۔ ہر دفعہ وہ غلام قبول اسلام سے انکار کرتا تھا۔ اس کے انکار پر حضرت عمرؓ یہ جواب ارشاد فرماتے، جیسی تمہاری مرضی، کیونکہ اسلام میں جبر نہیں ہے۔ کیا حضرت عمرؓ جیسا شخص ان اقوام دلیر سے جو عرب کے داہنے بائیں آباد تھیں، انہیں بزور شمشیر مسلمان بنانے کے لئے جنگ کر سکتا تھا جبکہ وہ خود اپنے غلام کے مقابلہ میں بے بس ہو چکا تھا۔ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ۔

انسانیت کے روحانی رہنما کی حیثیت سے گوتم بدھ اور حضرت عیسیٰؑ کی مثال سامنے رکھ کر ان کے بعض معتقدین اور دیگر اشخاص ہر قسم کی جنگ کی ممانعت اور روحانیت کو ایک سمجھنے لگے۔ بعض عیسائی مصنفین کا یہ خیال ہے کہ آنحضرت جب تک مکہ میں مصائب جھیلتے اور تبلیغ فرماتے رہے ایک بہترین نبی تھے لیکن جب آپ نے جنگ کو اختیار فرمایا اور ایک مملکت کی بنیاد ڈالی تو آپ ایک سیاست داں اور مقنن بن گئے۔ اس لئے ایک پیغمبر نہیں رہے۔ یہ نبوت کا ایک ناقص تصور ہے کہ نبی اس وقت تک نبی رہتا ہے جب تک کہ وہ محبت، انصاف اور خیر خواہی کی بابت محض زبانی جمع خرچ کرتا رہتا ہے لیکن جس لمحہ وہ حقائق سے دوچار ہوتا ہے اور حالات کو اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنا شروع کرتا ہے تو وہ موجودات کی ادنیٰ سطح پر آجاتا ہے۔ ہر شخص یہ جانتا ہے کہ اعلیٰ تصورات کی تعلیم کس قدر آسان ہے اور انہیں انفرادی، اجتماعی، اور سیاسی آویزشوں میں رو بہ عمل لانا کس قدر دشوار ہے۔ جب تک کہ نظریات زندگی کے معاشرتی اور سیاسی الجھنوں اور سختیوں کے معیار پر نہ جانچے جائیں وہ فضا میں معلق رہتے ہیں اور محض ذہنی نامہ کمال و خوبی اور ناقابل حصول مدعا یا صالحہ سمجھے جا سکتے ہیں۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا مصنف آنحضرت کو تاریخ انسانیت کا زبردست پیغمبر کہتا ہے جن کو عالم انسانیت کے آگے قابل عمل نظریات پیش کرنے کا امتیاز حاصل ہے اور آپ اپنی حیات طیبہ میں اس حد تک انہیں رو بہ عمل لا کر بہ اطمینان تمام یہ فرما سکے کہ: میں نے اپنے کام کی تکمیل کر دی۔ آپ نے مذہبی تعصبات کا خاتمہ کر دیا اور مذہب کو ہر طرح آزادی دلا دی تو اپنی تلوار نیام میں فرمائی: "لڑو، یہاں تک کہ فتنہ و فساد باقی نہ رہے جس کسی نے خدا کے امن میں آنا قبول کیا خواہ اس کا مذہب کچھ ہی ہو وہ تمہاری حفاظت میں ہے اس کی جان و مال اور آبرو کی ایسی ہی حفاظت کرو جیسی کہ خود تم اپنا کرتے ہو۔"

اگر ہم تاریخ پر نظر ڈالیں تو معلوم کر سکتے ہیں کہ کوئی مذہب اور تہذیب انسانی معاشرہ سے جنگ کو خارج کرنے کے کبھی قابل نہیں ہو سکا ہے

یا بدھ مت یا ہندوؤں کے سوید انتی تسم کے مادیان کو اپنے عقائد کی ایسی تشریح کرنی پڑی کہ وہ حقیقت کے مطابق ہو لیکن عیسائی اقوام نے دوسری انسانی جماعتوں سے زیادہ خود آپس میں اور غیر عیسائیوں کے مقابلہ میں جنگ و جدال کیا ہے اور مذہبی عقوبت اور تعصب کے لحاظ سے کوئی مذہب عیسائیت کا ریکارڈ توڑ نہیں سکتا۔ یہ تنگ نظری اور بد نہادی کی انتہا ہے کہ عیسائی مصنفین اسلام کے خلاف اس تہمت کی مسلسل اشاعت کر رہے ہیں کہ یہ ایک مذہب شمشیر ہے اور مسلمانوں کے متشدد غول اور جتھے باقی دنیا کے خلاف نبرد آزمائی کے لئے قرآن در بغل اور شمشیر بکف چھوڑے گئے ہیں۔ اس قسم کا الزام یا تو تاریخ سے جہالت یا بغض و عناد کا نتیجہ ہی ہو سکتا ہے۔ اسلام کے عروج و ترقی کی تاریخ، اپنے بچاؤ کے لئے اس کی جد و جہد اور عام انسانی حقوق اور تہذیبوں کا تحفظ، ان سب کی غلط تشریح اس نوعیت سے کی گئی ہے کہ اسلام اپنے مخصوص عقائد کی نشر و اشاعت کے لئے قوت کا استعمال کرتا رہا ہے۔ ابتدا میں اسلام نے معاہدات امن کی ان قبائل کو پیشکش کی جو اسلام کو برضا و رغبت قبول کرنا نہیں چاہتے تھے۔ قرآن عہد ناموں اور صلحناموں کی پابندی پر شدت سے زور دیتا ہے۔ لیکن جب عرب قبائل نے بار بار عہد ناموں کی خلاف ورزی کی اور اسلام کے عین دور عنفوان میں اس کو تباہ کرنے کے لئے باہمی اتحاد قائم کرنے کی کوششیں کیں تو اسلام کے سامنے صرف دو ہی صورتیں رہ گئی تھیں، یا تو انہیں کچل دے یا خود کچلا جائے۔ جو لوگ اسلام میں برضا و رغبت داخل ہوتے تھے وہ ایک ایسی برادری میں شرکت کرتے تھے جو بلا لحاظ نسل و قومیت ہر شہری کو کامل حریت، اخوت، اور مساوات عطا کرتی تھی۔ ادنیٰ سے ادنیٰ ترک کو بھی ویسے ہی حقوق تھے جو اعلیٰ سے اعلیٰ تر کو حاصل تھے۔ بعض لوگوں نے اسلام کو ایک مذہب نہیں بلکہ ایک اجتماعی سیاسی تحریک سمجھا ہے۔ اگر ایسا ہو بھی تو کوئی تاریخ کا طالب علم یہ پوچھ سکتا ہے کہ وہ نوع انسانی کے سارے اخبار و آثار کو کھنگال کر کسی ایسی تحریک کا پتہ چلائے جس نے عمرانی اور طبقاتی امتیازات کو بالکلیہ برخاست کر دیا ہو اور جو دوسری اقوام کو غلامی کا نہیں بلکہ کامل مساوات کا تحفہ دیتی ہو۔ حضرت بلالؓ حبشی نژاد تھے لیکن ان کی عزت و توقیر صنادید قریش سے زیادہ کی جاتی تھی، اس کا سبب ان کی سیرت اور جان نثاریاں تھیں۔ کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ بے شک یہ اہل ایمان کی ایک برادری تھی لیکن ان کے متعلق کیا کہا جاتا ہے جو دائرہ اسلام سے باہر تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسلام ان کے مذہب اور طریق زندگی کی کامل حفاظت کرتا تھا۔ وہی قانون کی حکومت بھی ان پر سایہ گستر تھی بلکہ ایک طرح پر تو وہ خود مسلمانوں سے بھی زیادہ بہتر حیثیت رکھتے تھے کیونکہ ان فرائض کے بغیر جو مسلمانوں پر عاید تھے، حکومت کی پوری سرپرستیاں انہیں حاصل تھیں۔ ایک ہلکے ٹیکس کے عوض حکومت پر ان کے جان و مال اور عزت کی حفاظت کی ذمہ داریاں عاید تھیں۔ مسلمانوں کو اپنی زائد دولت پر ایک گرانبار محصول ادا کرنا پڑتا تھا لیکن غیر مسلم اس سے مستثنیٰ تھے اور جب کبھی کوئی غیر مسلم اس بات کو ثابت کر دیتا کہ وہ اس محصول کی استطاعت نہیں رکھتا تو اس معمولی محصول سے بھی وہ بری کر دیا جاتا تھا۔ اسلام کو ایک مذہبی استعماریت سے متہم کیا گیا ہے لیکن تاریخ کے کسی دور میں بھی کیا استعماریت کا کوئی ایسا نمونہ ملتا ہے جس نے حکمرانوں کو محکوموں سے زیادہ بار اٹھانے پر مجبور کیا ہو؟ اسلام کی ابتدائی تاریخ میں ایسے واقعات گذرے ہیں۔ جہاں غیر مسلم قبائل نے اپنی حفاظت کے لئے ٹیکس ادا کیا تھا اور مسلمانوں نے جب اپنے آپ کو دشمنوں سے ان کی حفاظت کرنے سے قاصر پایا تو یہ رقم انہیں واپس کر دی۔ یہ ٹیکس جسے جزیہ کہا جاتا ہے غلطی سے ایک ایسا امتیازی محصول سمجھا گیا ہے جو مملکت کے باشندوں کے درمیان ایک غیر منصفانہ فرق و امتیاز قائم کرتا تھا۔ یہ الزام پھر وہی اسلام کے نظام سیاست سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ اگر اس نے کسی قسم کا فرق و امتیاز کیا ہے تو وہ خود

مسلمان عالمگیر کے خلاف ہے۔ جو مسلمان محصول ادا کرنے پر مجبور تھا اور جو مملکت کے لئے لڑنے کی خدمت بھی اپنے ذمہ رکھتے تھے غیر مسلموں کے لئے کوئی لازمی فوجی خدمت نہ تھی۔ ایسے غیر مسلم جو فوجی خدمات انجام دیتے تھے وہ جزیہ سے مستثنیٰ تھے۔

جب قرآن کسی استبداد جنگ کی ضرورت کی تعلیم دیتا ہے تو خود اسلام سے قبل دیگر مذاہب کے تحفظ کا اظہار کرتا ہے جنگ کا جواز سبب محض فقط اسلام کی حفاظت ہی نہیں بلکہ زمین پر امن قائم کرنا اس کا پہلا اور اولین فرض ہے۔ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا (الحج ۔ ۴۰) اگر اللہ بعض آدمیوں کو بعض آدمیوں کی مدافعت نہ کراتا رہتا تو کسی قوم کی عبادت گاہ زمین پر محفوظ نہ رہتی خانقاہیں، گرجے، عبادت گاہیں اور مسجدیں جن میں اس کثرت کے ساتھ اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے سب کبھی کے ڈھا چکے ہوتے"۔ جس ترتیب کے ساتھ عبادت گاہوں کی حفاظت کا ذکر کیا گیا ہے وہ قابل لحاظ ہے اور اسلام کا مقتضا اور اس کے فلسفۂ جنگ کا اندازہ کرنے میں بڑی وقعت رکھتا ہے۔ مسجد کا ذکر پہلے نہیں سب سے آخر میں ہوا ہے۔ جب کبھی وحشیوں کے غول یا مذہبی متشددین دیگر قوموں پر تاخت کریں تو تمام مذہبی آزادی کے فدائی لڑنے کے لئے تیار ہو جائیں تاکہ عبادت اور ضمیر کی آزادی کا حق، جس سے کئی دیگر شہری حقوق پیدا ہوتے ہیں، محفوظ و مصئون رہیں۔ اسلام میں کسی قوم کی عبادت گاہ کو گرا دینے یا اس کو نقصان پہنچانے کی سخت ممانعت ہے اور تاکید ہے کہ کسی مذہب کے پیشواؤں کو مذہبی قتل یا کسی طریقہ سے بھی پریشان نہ کیا جائے مگر کسی مسلمان حملہ آور نے اس حکم کی خلاف ورزی کی ہے تو اس قصور کو اسلام کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ کسی قوم کی کوتاہیاں، جو مذہب کا دعویٰ اختیار کرتی ہیں اس کے مذہب کو مورد الزام قرار نہیں دے سکتیں۔ ان کی کمزوریاں ان کے عدم ایمان کا ثمرہ ہوتی ہیں نہ کہ ان کے ایمان کا براہ راست نتیجہ۔ کئی مقامات پر قرآن نوع انسانی کے لئے امن قائم کرنے کی غرض سے جنگ کی ضرورت کا حکم دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی وقت ظلم و ناانصافی کی قوتیں کسی جگہ اپنا سر اٹھائیں اور امن عالم کے لئے خطرہ بن جائیں تو یہ فرض ہو جاتا ہے کہ اس جارحانہ کارروائی کے خلاف لڑا جائے۔ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُوْ فَضْلٍ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ۝ (البقرہ ۔ ۲۵۲)۔ اگر اللہ ایسا نہ کرتا کہ انسانوں کے ایک گروہ کے ذریعہ دوسرے گروہ کو راہ سے ہٹاتا رہتا تو دنیا خراب ہو جاتی لیکن اللہ دنیا کے لئے فضل و رحمت رکھنے والا ہے۔ شروع سے آخر تک جو نبرد آزمائیاں انسانی کی مدون تاریخ میں ہوتی رہی ہیں، ان کی ابتدا مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ قبائل میں باہم دگر جنگ و پیکار معاشی فائدوں، یا جذبات غضب و انتقام کی برانگیختگی، یا فاضل توانائی کے مصرف کے لئے کسی راہ کی تلاش، یا بڑھتی ہوئی آبادی کا دباؤ اور ذرائع معیشت میں عدم توازن کے سبب ہوا کرتی تھی۔ لیکن ابتدا ہی سے معاشی فوائد یا جسے اشتمالی معاشیات پیدائش و تقسیم دولت سے تعبیر کرتی ہے کبھی انسانی آویزشوں کے تنہا محرکات نہیں رہے۔ کسی قبیلہ کے رکن کی اہانت، یا قتل یا اس کے جیسی کوئی توہین کسی جنگ یا خانہ جنگی کے آغاز کے لئے کافی تھی جو ایک پوری صدی تک جاری رہتی تھی۔ اور اسلام سے قبل عرب کی قبائلی تاریخ ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ اس کے بعد ہم دوسری جگہوں کی تاخت و تاراج دیکھتے ہیں جنہیں ان متمدن باشندوں کے غاصبوں و فاتحوں سے منسوب کیا جاتا تھا، جو شہری زندگی کی آسائشوں یا اخلاقی تنزل، یا معاشری کشمکش کے سبب ناکارہ ہو چکے تھے۔ مذہبی تعصب اور عقیدہ کے اختلاف سے بھی ہولناک اور ہلاکت آفرین جنگیں لڑی گئیں، جن کی نہایت شرمناک مثال صلیبی لڑائیاں ہیں، جنہوں نے یورپ اور ایشیا کو تہ و بالا

کر دیا اور مسلمان علاقوں سے زیادہ جنہیں وہ کچلنا اور مطیع کرنا چاہتے تھے، ان علاقوں میں بدنظمی و انتشار پیدا کیا، جہاں یہ پہنچے اور جہاں پہنچ سکے۔ پھر ہم شاہی خاندانوں کے لامتناہی محاربات توسیع سلطنت یا اپنے خاندانی سلسلہ کے تحفظ کے لئے دیکھتے ہیں جس میں پوری قوم سیاسی یا قبائلی بازی میں داؤں پر لگادی جاتی تھی اور چند اشخاص اقتدار سے چند حکمرانوں کی ہوس کشور کشائی کے باعث لاکھوں انسان تباہ اور لاکھوں گھرانے برباد ہو جاتے تھے۔

صنعتی سرمایہ داری کے عروج کے بعد سے تاریخ میں جنگ کے نئے محرکات داخل ہوئے۔ کمزور قومیں جو اپنے آپ کو صنعتی لحاظ سے منظم نہیں کر سکی تھیں، اور جو پیدائش دولت اور زیادہ تباہ کن طاقت ور آلات کے ایجاد و اختراع میں پیچھے رہ گئی تھیں، وہ انسان اشیائے خام کی فراہمی اور سامان مصنوعہ کی فروخت کے لئے محکوم بنالی گئیں۔ صنعتی مغرب نے اپنے نفع کی خاطر تمام دنیا کو غلام بنانے کا منصوبہ باندھا اور اس کے پہلو بہ پہلو نسلی و لسانی اور علاقائی قومیت کو ابھارا، اور جذبۂ وطنیت کو سرمایہ داری کے مفاد کے لئے کام میں لایا گیا۔ صنعتی سرمایہ داری اور قومیت نے خود اپنے نظام میں اپنی تباہی کے اجزاء فراہم کئے، اور اب ہم ایک ایسی انسانیت پاتے ہیں جو معاشی تصورات کی اساس پر بٹ چکی ہے جو بدافعانہ اور جارحانہ اقدام کے لئے اخلاقی اور مذہبی جذبات کی تائید حاصل کر رہی ہے اور جس کے سبب دنیا ایک اور عالمگیر خونریزی کے کنارے آ لگی ہے۔

اگر تہذیب کا تعلق زندگی اور انسانی اقدار کے تحفظ و پرداخت سے ہے تو ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ اسلام اس صورت حال میں کیا رہنمائی کرتا ہے۔ ہم اس سے قبل اسلام کے فلسفۂ جنگ کا ایک ہلکا سا خاکہ پیش کر چکے ہیں۔ اسلام جنگ کی اجازت دیتا ہے اور بطور فرض کے معاشرتی نظام قائم کرنے اور بدامنی کے اسباب کو ختم کر دینے کا حکم دیتا ہے۔ اسلام طبقات و جماعات کا قائل نہیں جس سے انسانیت متخالف گروہوں میں منقسم ہو جاتی ہے، نہ اس قومیت کی حمایت کرتا ہے جس کو مغرب نے ترقی دی ہے۔ جماعتوں اور قوموں کا وجود ہے اور وہ باقی رہیں گی قرآن لسانی و علاقائی بوقلمونی کو خدا کی رحمتوں میں سے سمجھتا ہے لیکن انسانیت اصلاً ایک ہے: "اے افراد نسل انسانی! تم ایک وجود سے پیدا کئے گئے ہو اور قبائل محض صرف ایک نشان ہے۔ ان ابتدائی اصول پر جمع ہو جاؤ جو تمام انسانیت میں مشترک ہیں" اس لئے اسلام نسلیت اور قومیت کے خلاف صف آرا ہوتا ہے۔ اگر کوئی جنگ جس کی بنا قومی تفوق و برتری ہو گی وہ سند جواز حاصل نہ کر سکے گی۔

بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اسلام نے صرف دفاعی جنگوں کی اجازت دی ہے، اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ تم اس وقت تک انتظار کرو جب تک کہ دشمن تم پر حملہ نہ کیا جائے تو یہ اسلامی حقیقی اصول کی غلط تعبیر ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ جنگ انسان کے اصلی حقوق کی مدافعت میں اختیار کی جائے "وقاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ" لڑو یہاں تک کہ ظلم و زیادتی کا خاتمہ ہو جائے اور مذہبی آزادی کا قیام عمل میں آجائے۔ اگر تم یہ دیکھ رہے ہو کہ دشمن تمہیں تباہ کرنے کے لئے تیاریوں میں مصروف ہے قبل اس کے کہ وہ تمہارے لئے قوی ثابت ہو، اسے کچل دینا چاہیئے۔ اسلام اپنے متبعین کو حکم دیتا ہے کہ وہ اعدائے انسانیت کے خلاف قوت آزمائی کے لئے کمربستہ رہیں، مگر تمام کوششیں امن و انصاف کے لئے ہونی چاہئیں کہ مختلف قوموں میں باہم امن و امان برقرار رہے، اس صورت حال میں ہر وقت پیکار کا احتمال رہیگا۔

عفو و اقدام کے اصول کو بھی قرآن نے پیش کیا ہے۔ تمام قوموں کو پرامن طریقہ خوش اسلوبی سے زندگی بسر کرنی چاہیئے، ہر شخص کو

زندگی گذارنے کا حق ملنا چاہیئے خواہ کوئی قوم اخلاقی اور ذہنی حیثیت سے کتنی ہی فوقیت رکھتی ہو اس کو اختیار نہ ہو کہ مختلف طریقہ ہائے زندگی دوسری قوم پر بجبر عاید کرے۔ دنیائے قدیم میں مذہب تمام زندگی پر حاوی تھا۔ اور جب قرآن اس اصول کا اعلان کرتا کہ مذہب کے معاملہ میں کوئی جبر نہ ہونا چاہیئے، یہ اس کہنے کے مرادف کہ افراد اور اقوام اپنے طریق پر چلنے کے لئے آزاد چھوڑ دیئے جائیں۔ بشرطیکہ وہ کسی اجتماعی انتشار اور اذیت رسانی کا موجب نہ بنیں۔ یہ تمام انسانی جماعتوں کے لئے ایک منشور آزادی ہے، جو شاہ جان کے منشور سے زیادہ جامع منشور تھا اور اس وقت پر سامراجیوں تک نے دستخط کئے ہیں اس سے زیادہ وسیع اور حاوی ہے۔ اسلام کی رو سے ہر متمدن قوم کو بطور صلح و امن کا اصول یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ جہاں کہیں بے بس اور کمزوروں پر ظلم و زیادتی ہو مخلص اور راست باز جماعتیں ظالم کو کچلنے کے لئے کھڑی ہو جائیں۔ اسلام میں خدا کی راہ میں لڑنے کا مطلب حق و انصاف کے لئے لڑنا ہے اس کا مطلب کسی مذہبی عقیدہ کی تبلیغ و اشاعت کے لئے لڑنا نہیں ہے۔ بے شمار مقامات پر قرآن کہتا ہے کہ تمہیں ظلم اور حقوق کی پامالی کے خلاف لڑنا چاہیئے اور یہ مقابلہ اس وقت تک جاری رہنا چاہیئے جب تک کہ ظلم و زیادتی موقوف نہ ہو جائے اور لوگ اپنی پسند کے مطابق اعتقاد رکھنے اور عمل کرنے میں آزاد نہ ہو جائیں۔ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ج وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ج وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا (النساء — ۷۵)

"اور مسلمانو! تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ اللہ کی راہ میں جنگ نہیں کرتے، حالانکہ کتنے ہی بے بس مرد اور عورتیں اور بچے ہیں جو ظالموں کے ظلم و تشدد سے عاجز آ کر فریاد کر رہے ہیں کہ خدایا! ہمیں اس بستی سے جہاں کے باشندوں نے ظلم پر کمر باندھ لی ہے نجات دلا! اور اپنی طرف سے کسی کو ہمارا کارساز بنا دے، اور اپنی طرف سے کسی کو ہماری مددگاری کے لئے کھڑا کر دے!" اس آیت سے اس امر کی صاف وضاحت ہوتی ہے کہ خدا کی راہ میں لڑنے کا کیا مطلب ہے۔ یہ کسی دنیاوی رمز یا کسی مابعد الطبعی عقیدہ کے لئے جنگ آزمائی نہیں ہے یا خدا انسان کی طرز پرستش کا معیار ہے بلکہ یہ حق و انصاف کا قائم مقام ہے۔ صرف باہمی عدل و توسط کے لئے اسلام لڑنے کا حکم دیتا ہے اگر کسی دوسرے مقصد کے لئے جنگ کرنا غیر اسلامی متصور ہوگا۔

(مترجمہ قطب الدین)

محمد جعفر شاہ پھلواروی

تین طلاقوں کا مسئلہ!

تین یکبارگی طلاقوں کو مغلظہ قرار دینے پر حضرت فاروق اعظم کا اظہار افسوس

اب تک سیدنا عمرؓ کے متعلق یہی سمجھا جاتا رہا ہے کہ آپ نے تین طلاق بیک مجلس کو مغلظہ قرار دیا ہے جس کے بعد نہ رجوع ممکن ہے نہ تجدید نکاح ہو سکتی ہے۔ یہ سب تسلیم کرتے ہیں کہ عہد نبوی میں، عہد صدیقی میں اور دو سال عہد فاروقی میں ایسی طلاق (جو دفعتاً تین بار دے دی جائے) طلاق رجعی ہی تھی۔ یہ بھی مسلّم ہے کہ حضورؐ نے اسے رجعی قرار دینے کے باوجود سخت ناپسند بھی فرمایا ہے۔ نسائی کی روایت (محمود بن لبید سے) ہے کہ

ان رجلا طلق فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأته ثلاثا فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظهرکم؟

ایک شخص نے عہد نبوی میں اپنی عورت کو تین طلاقیں دفعتاً دے دیں تو حضورؐ سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ کتاب اللہ کے ساتھ مذاق کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے سامنے موجود ہوں؟

اس روایت پر خوب غور کیجئے۔ صاف ظاہر ہے کہ تین طلاقیں دفعتاً دے دینا بالکل خلاف قرآن ہے بلکہ قرآن کے ساتھ مذاق کرنا ہے۔ صحیح طریقہ یہی ہے کہ ایک طہر میں ایک طلاق دے کر عدت گذر جانے دی جائے جسے طلاق احسن کہتے ہیں اور اگر مغلظہ ہی کرنا ہے تو ہر طہر بلا وطی میں ایک ایک طلاق دی جائے۔ اسی کو طلاق سنی یا حسن کہتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ حضورؐ طلاق احسن یا طلاق سنی ہی کو رائج فرمانا چاہتے تھے لیکن پختہ عادت دیر میں چھوٹتی ہے اس لئے جب بھی کسی نے ایسی غلطی کی تو حضورؐ نے اسے رجعی قرار دیا جیسا کہ رکانہ بن عبد یزید کے متعلق مسند احمد اور مسند ابی یعلی میں یوں روایت ہے کہ

ان رکانة بن عبد یزید طلق امرأته ثلاثا فی مجلس فحزن علیها حزنا شدیدا فسأله رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف طلقتها قال ثلاثا قال فی مجلس واحد قال نعم قال فانما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها

رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو بیک نشست تین طلاقیں دے دیں لیکن انہیں اس پر بڑا ہی رنج ہوا۔ حضورؐ نے ان سے پوچھا کہ تم نے کس طرح طلاق دی ہے۔ بولے تین طلاقیں۔ پوچھا کہ بیک نشست؟ عرض کیا ہاں۔ فرمایا کہ پھر تو یہ ایک ہی طلاق ہوئی لہٰذا اگر تم چاہو تو رجوع کر سکتے ہو۔ چنانچہ انہوں نے رجوع کر لیا۔

صاحب فتح القدیر اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ :۔

وهذا نص في المسئلة لا يقبل التأويل الذي في غيره فهذا صريح في ان الطلاق في مجلس واحد وان كثر يقع طلقة واحدة

(دوسری روایتوں کی تو تاویل ہو سکتی ہے لیکن یہ حدیث ایسی نص ہے جس پر کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ یہ نص اس باب میں صریح ہے کہ بیک نشست اگرچہ بہت سی طلاقیں بھی دے دی جائیں لیکن وہ ایک ہی شمار ہوگی (یعنی رجعی ہوگی نہ کہ مغلظہ)

غرض عہد نبوی اور دور صدیقی تک بلکہ دور فاروقی میں بھی دو سال تک یہی اصول جاری رہا کہ طلاق سہ گانہ بیک مجلس طلاق رجعی سمجھی جاتی تھی لیکن حضرت عمر کی طبعی خواہش یہی تھی کہ کتاب اللہ کے ساتھ یہ مذاق چھڑوا کر وہی طریقہ طلاق رائج کیا جائے جو مطابق قرآن ہے اور جسے طلاق سنی کہتے ہیں۔ آپ نے اس مقصد کے لئے یہ طریقہ اختیار فرمایا کہ ایسی طلاق کے متعلق یہ اعلان فرما دیا کہ

هي ثلث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره (رواه سعيد بن منصور والبيهقي وابو نعيم ومالك)

اب ایسی طلاق مغلظہ ہوگی اور بغیر حلالے کے بیوی نہیں ہو سکے گی[1]

پڑی ہوئی عادت اتنی جلدی کہاں چھوٹتی ہے۔ طلاق دینے والے تین ہی طلاقیں دفعۃً دیتے رہے۔ وہ مغلظہ قرار پانے کی وجہ سے رجوع تو نہ کر سکتے تھے لیکن اس دشواری کا علاج لوگوں نے یہ نکالا کہ اپنی مطلقہ بیوی کا نکاح کسی سکھائے پڑھائے آدمی سے کروا کے اس سے طلاق دلوا لی تاکہ وہ پھر طلاق دینے والے کی بیوی ہو جائے۔ یہ وہ مکروہ طریقہ تھا جس پر حضور نے لعنت فرمائی تھی جیسا کہ ابن مسعود سے ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے کہ

ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له ـــ

حضور نے حلالہ کرنے والے اور حلالہ کرانے والے دونوں کو ملعون قرار دیا ہے۔

ایک تحتہ عادت طلاق پر دفعۃً پابندی لگانے کا قدرتی نتیجہ یہی ہو سکتا تھا اور یہی ہوا کہ اس قسم طلاق کے مغلظہ ہونے کے بعد لوگ قانون کا غلط استعمال حلالے کی شکل میں کرنے لگے۔ یہ عموماً ہوتا ہے کہ ایک فتنے کو دبانے کے بعد دوسرا فتنہ سر اٹھاتا ہے یہاں بھی یہی ہوا کہ کتاب اللہ کے ساتھ مذاق کو یعنی طلاق بدعی کو حضرت عمر نے روک تو دیا لیکن ایک دوسری خرابی نے اپنا سر نکالا۔ اور وہ تھا حلالے کا رواج جس کو حضور نے لعنت قرار دیا تھا۔ اب حضرت عمر نے اس کا علاج یوں کیا کہ اعلان فرما دیا کہ

لا اوتی بمحلل و محلل له الا رجمتهما۔

میں حلالہ کرنے اور کرانے والے دونوں کو سنگساری کی سزا دوں گا۔

سیدنا عمر کے ان دونوں حکموں سے یہ فائدہ حاصل ہوا ہوگا کہ خلاف قرآن طریقہ طلاق کا سد باب ہو گیا ہوگا۔ لوگ دفعۃً تین طلاقیں اس لئے نہ دیتے ہوں گے کہ یہ اب مغلظہ قرار پا گئی ہے اور اگر دیتے ہوں گے تو سنگساری کے ڈر سے حلالہ نہ کراتے ہوں گے بلکہ اپنی غلطی کی سزا دائمی مفارقت کی شکل میں بھگت کر دوسروں کے لئے ذریعہ احتیاط بن جاتے ہوں گے۔

---

[1] حلالے یا تحلیل سے مراد یہ ہے کہ عورت کا عقد ثانی ہو اور ہم بستری کے بعد پھر طلاق ہو تب حلال ہو۔

لیکن بعد میں کیا ہوا؟ امت نے عہد نبوی اور دور صدیقی کے فیصلے کو عارضی اور دور فاروقی کے فیصلے کو دائمی سمجھ کر ایسی طلاق کو مغلظہ قرار دے دیا لیکن حلالے کی لعنت کو دور کرنا کسی کے بس کی بات نہ رہی۔ عام طور پر یہ غور نہ کیا گیا کہ عہد نبوی اور دور صدیقی کا فیصلہ اگر دور فاروقی میں کسی مصلحت سے بدل سکتا ہے تو دور فاروقی کا فیصلہ بھی کسی دوسرے دور میں اسی وزن کی دوسری مصلحت سے بدل سکتا ہے؟ اب فیصلہ فاروقی کو بدلنے کی مصلحتیں کیا ہیں اسے یوں سمجھئے کہ:

(۱) آج پاکستان میں نوے فیصد سے زیادہ لوگ طلاقوں کے فرق کو نہیں جانتے کہ رجعی، بائنہ اور مغلظہ کیا بلا ہے عوام تو بس ایک ہی بات جانتے ہیں کہ ایک دو تین طلاق کہہ کر بیوی کو گھر سے باہر نکال دو۔

(۲) یہ دفعۃً تین طلاقیں وہ لوگ بھی دے دیتے ہیں جو ان اقسام طلاق کے فرق کو جانتے ہیں آج تک کوئی واقعہ سننے میں نہیں آیا کہ کسی نے سنی طلاق دی ہو۔

(۳) ایسی طلاق کے بعد نوے فیصد سے زیادہ لوگ پچھتاتے ہیں اور رجوع کے لئے مفتیوں سے فتوے دریافت کرتے پھرتے ہیں۔

(۴) اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ لوگ فوری غصہ و رنج سے متاثر ہو کر انجام کو سوچے بغیر طلاق دے دیتے ہیں ظاہر ہے کہ غصے کی حالت میں جو فیصلہ ہوتا ہے وہ متوازن نہیں ہوتا۔

(۵) اسلام میں قانون طلاق کا انداز ہی ایسا رکھا گیا ہے کہ زوجین کو کئی ماہ تک اپنے طرز عمل پر غور کرنے مستقبل کے تمام نشیب و فراز اور انجام کو سوچنے سمجھنے اور اپنے فیصلوں پر نظر ثانی کرنے کا موقع ملے۔ زیر بحث شکل طلاق (یعنی تین یکبارگی طلاقوں کا مغلظہ ہو جانا) اس سے بالکل متباین چیز ہے۔

(۶) اس کا نتیجہ بارہا یہ دیکھا گیا ہے کہ لوگ اپنے مشکل کا حل حلالہ کرا کے پیدا کر لیتے ہیں حالانکہ یہ حرکت حضور کے نزدیک لعنت اور حضرت عمر کی نگاہوں میں مستحق سنگساری تھی۔

(۷) حضرت عمر کا یہ حکم تو (کہ تین یکبارگی طلاقیں رجعی ہونے کے بجائے اب مغلظہ سمجھی جائیں گی) لوگوں نے لے لیا لیکن اسی کا دوسرا حصہ (کہ حلالہ کرنے اور کرانے والے کو سنگسار کیا جائے) چھوڑ دیا، یا سیاسی اقتدار کے فقدان کی وجہ سے چھوٹ گیا۔ ظاہر ہے کہ صرف ایک حصے کو اختیار کرنے سے وہ خاطر خواہ نتیجہ کبھی نہیں نکل سکتا جو دونوں حصوں کو اختیار کرنے کے بعد دور فاروقی میں یا بعد میں نکلتا رہا۔ اس لئے اگر آج دوسرے حصے کو اختیار نہیں کیا جا سکتا تو پہلے حصے کو بھی عہد نبوی اور دور صدیقی کے مطابق کر دینا چاہیئے۔

(۸) حضور کا مقصد اس یکبارگی طلاق سے گناہ کو روک کر طلاق احسن یا طلاق سنی کو رائج کرنا تھا۔ حضرت عمر نے اسی مقصد کی تکمیل کے لئے اس کے مغلظہ ہونے کا اعلان فرما دیا تھا۔ اب مذکورہ بالا تصریحات کی روشنی میں اسی مقصد کی تکمیل کے لئے اگر کوئی بالکل جدید طریقہ بھی اختیار کیا جائے تو ناجائز نہ ہو گا چہ جائیکہ وہ طریقہ اختیار کیا جائے جو عہد نبوی، دور صدیقی اور خود دور فاروقی کے آغاز میں بھی رائج تھا۔

(۹) حضرت عمر کا فیصلہ کوئی دائمی و ابدی فیصلہ نہ تھا صرف ایک تجربہ تھا۔ اور وہ دائمی کیونکر ہو سکتا تھا جبکہ آپ خود عہد نبوی اور دور صدیقی کے فیصلے کو بھی دائمی نہ سمجھتے تھے۔

حضرت عمر کی ندامت ۔ حضرت عمر کا فیصلہ کوئی دائمی فیصلہ نہ تھا، محض ایک تجربہ تھا — ناکام تجربہ ——

اس پر قوی ترین شہادت خود سیدنا عمر کا وہ اظہار ندامت ہے جو یوں منقول ہے۔

قال الحافظ ابوبکر الاسماعیلی فی مسند عمر اخبرنا ابو یعلی حدثنا صالح بن مالک حدثنا خالد بن یزید بن ابی مالک عن ابیہ قال قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ "ماندمت علی شیٔ ندامتی علی ثلثۃ، ان لا اکون حرمت الطلاق وعلی ان لا اکون . . . .

(اغاثۃ اللہفان لابن قیم ص۱۸۱)

یعنی . . . . حضرت عمر نے فرمایا کہ مجھے کسی بات پر ایسی شدید ندامت نہیں جیسی ان تین باتوں پر ہوئی جن میں ایک یہ ہے کہ میں نے طلاق کو حرام کر دیا (یعنی طلاق ثلاثہ بیک مجلس کو مغلظہ قرار دے دیا۔)

ابن قیم نے پوری شرح و بسط سے تحریم طلاق کا یہی مطلب بیان کیا ہے کہ حضرت عمر کو اپنے اس فیصلے پر ندامت تھی۔

بہت ممکن ہے کہ اگر حضرت عمرؓ کی عمر وفا کرتی تو اپنے اس فیصلے کو بدل کر عہد نبوی اور دور صدیقی کے فیصلے کو بحال کر دیتے یا کوئی اور شکل پیدا فرما دیتے۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اس طلاق کے مغلظہ ہونے کی وجہ سے حلالے کے ملعون چور دروازے کو بھی آپ نے سزائے رجم کی تہدید سے بند فرما دیا تھا لیکن اس کے باوجود آپ کو اپنے فیصلے پر ندامت تھی (یہ اور بات ہے کہ اپنے فیصلے کو بدلنے کا موقع نہ پا سکے اور اسے آئندہ آنے والوں کے لئے چھوڑ گئے) پھر سوچئے کہ آج جبکہ حلالے کی مکروہ رسم کو صرف روکنے کا کوئی سامان نہیں (اور اگر کوئی ایسا سامان کر بھی لیا جائے تو اس کے لئے چور دروازے سے حلالے کا ایک مستقل پرائیویٹ ادارہ کھل سکتا ہے) کیوں نہ اسی فیصلۂ نبوی اور فیصلۂ صدیقی کی طرف رجوع کر لیا جائے۔ جس کی نشاندہی خود حضرت عمر کی ندامت کر رہی ہے؛

اجماع ائمہ کی حقیقت ۔ عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ ائمہ اربعہ (ابوحنیفہ و مالک و شافعی و احمد بن حنبل) نے ایسی طلاق کو مغلظہ ہی تسلیم کیا ہے اور ان کے مقلدین آج تک اسے مغلظہ ہی مانتے چلے آئے ہیں۔ لیکن:

اولؔ تو یہ بجو بھی ہی صحیح نہیں کیونکہ امام مالک سے دونوں طرح پر روایتیں ہیں یعنی رجعی ہونے کی بھی اور مغلظہ ہونے کی بھی۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی حاشیہ شرح وقایہ ج ۲ ص۷۱ میں لکھتے ہیں:۔

والقول الثانی انہ اذا طلق ثلثا تقع واحدۃ رجعیۃ . . . . وھو احد القولین لمالک

دوسرا قول یہ ہے کہ تین یکبارگی طلاقیں ایک ہی یعنی رجعی ہوتی ہیں اور امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے۔

دوسرے ان تمام ائمہ اربعہ کے مقلدین میں بھی (بلکہ خود صحابہ میں بھی) بہتیرے صاحبان بصیرت اسے رجعی ہی مانتے ہیں علامہ ابن قیم اعلام الموقعین ج ۲ ص۱۳ تا ۳۲ میں لکھتے ہیں:۔

۔ صحابہ کرام ہو یہ کہ دیکھ لیے ہیں وجہ سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ اعلام الموقعین کی مندرجہ عبارت سے واضح ہے۔

وافق ابن عباس وعلی وابن مسعود بان الطلقات الثلث من فم واحد واحدة وافتوا ایضاً بانہا مغلظة ووافق الزبیر بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وعکرمة وطاؤس ومحمد بن اسحٰق وخلاس بن عمرو والحارث العکلی وداؤد بن علی واکثر اصحابہ وبعض اصحاب مالک وبعض اصحاب الحنفیة وبعض اصحاب احمد بانہا واحدة

ابن عباس علی بن ابی طالب اور ابن مسعود سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں یعنی بیک نشست تین طلاقیں دیجائیں تو ایک ہی ہیں اور یہ فتوے بھی منقول ہے کہ ایسی طلاق مغلظہ ہو گی —— زبیر بن عوام، عبدالرحمٰن بن عوف، عکرمہ، طاؤس، محمد بن اسحٰق، خلاس بن عمرو، حارث عکلی، داؤد بن علی اور ان کے زیادہ تر پیرو، بعض مالکی، بعض حنفی اور بعض حنبلی سب کا فتوےٰ یہ ہے کہ ایسی طلاق ایک ہی یعنی رجعی ہوتی ہے۔

اب اگر آپ ان دونوں طرح کی رایوں کا نقشہ بنائیں تو وہ یوں ہوگا۔

ایک طرف

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیقؓ، زبیر بن عوام، عبدالرحمٰن بن عوف، عکرمہ، طاؤس، محمد بن اسحٰق، خلاس بن عمرو، حارث عکلی، داؤد بن علی، اور ان کے اکثر پیرو، کچھ مالکی، کچھ حنفی، کچھ حنبلی، ابن تیمیہ، ابن قیم وغیرہم ہیں۔

اور دوسری طرف

حضرت عمر فاروق —— وہ بھی یوں کہ دو سال تک آپ کا فیصلہ کچھ اور تھا اور بعد میں دوسرا فیصلہ ہوا اور پھر بھی اپنے آخری فیصلہ پر ندامت ہے —— ابو حنیفہ، شافعی، احمد بن حنبل اور ان تینوں کے اکثر متبعین اور اکثر مالکیہ وغیرہم ہیں۔ اب ترجیح کا فیصلہ آپ خود ہی کر لیجئے۔

تیسری طرف عبداللہ بن عباس، علی بن ابی طالب، عبداللہ بن مسعود، امام مالک ہیں جن سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ رجعی ہونے کی بھی اور مغلظہ ہونے کی بھی۔

بوقت ضرورت دوسرے ائمہ کے مسلک پر عمل - فتاویٰ مولانا عبدالحی فرنگی محلی میں ہے کہ "اگر ایسی طلاق بہت سی دشواریوں کا موجب ہو تو کسی شافعی عالم سے فتوےٰ لے کر رجوع کر لیا جائے (مسئلہ ۲۴۲) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض شوافع کے ہاں بھی رجوع جائز ہے۔ نیز خود مولانا عبدالحی باوجود حنفی ہونے کے رجعی ماننے والوں کے مسلک کو خاص حالتوں میں درست سمجھتے ہیں۔ یہی مولانا عبدالحی مفقود الخبر کے مسئلے میں امام مالک کے مسلک پر فتوےٰ دیا کرتے تھے جیسا کہ خود ہی وہ لکھتے ہیں کہ:

وعلی ھذا العمل حیث افتیت غیر مرة بقول مالک ظنا منی انہ قوی من حیث الدلیل مع قطع النظر عنہ تقلید مذھب الغیر جائز عند الضرورة اتفاقاً (شرح وقایہ حاشیہ ص۲۹۳)

اسی پر عمل ہے جہاں میں نے بارہا امام مالک کے قول پر فتوےٰ دیا ہے کیونکہ مجھے یقین ہے کہ دلیل کی حیثیت سے

[illegible] مسلک ہے (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)

یہی مسلک قوی ہے۔ اس سے قطع نظر، بوقتِ ضرورت دوسرے ائمہ کے مسلک کی تقلید بھی بالاتفاق جائز ہے۔

مولانا عبدالحیؒ کی اس عبارت سے دو باتیں صاف طور پر معلوم ہوتی ہیں:۔

(۱) مفقود الخبر کے مسئلے میں وہ حنفی مسلک کو ترک کر کے مالکی مسلک پر فتوے دیتے ہیں اور بنیاد دلیل کی قوت کو قرار دیتے ہیں نہ کہ تقلید جامد کو،

(۲) اگر ضرورۃً ایک امام کا مقلد دوسرے امام کے کسی مسلک کے مطابق فتویٰ دے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

انہی دونوں اصولوں کی بنیاد پر مولانا عبدالحی نے طلاق سہ گانہ بیک نشست کو بھی اپنے فتاویٰ میں رجعی قرار دیا ہے[1] مگر از راہِ احتیاط اس میں دو شرطیں رکھ دی ہیں۔ ایک یہ کہ اگر ایسی طلاق سے ضررِ عظیم واقع ہوتا ہو (مثلاً وہ صاحب اولاد ہو اور بچوں کی پرورش میں دشواریاں پیدا ہو رہی ہوں اور میاں بیوی دونوں پچھتاتے ہوں) دوسرے یہ کہ کسی شافعی عالم سے فتوے لے کر رجوع کرے — ایک محتاط و متقی مفتی کے لئے ایسی احتیاطیں بہت مناسب ہیں لیکن بات وہی ہے جو ذرا گھما کر کہی گئی ہے کہ ایسی طلاق رجعی ہو سکتی ہے۔ مفقود الخبر کے مسئلے میں تو وہ پوری جرأت سے کام لیتے ہیں اور مسئلہ طلاق میں ذرا ڈھیلے ہیں۔

بہرحال مولینا عبدالحی مفقود الخبر اور طلاق سہ گانہ کے مسئلوں میں اپنی جرأت کے عوض مستحق تبریک ہیں اور بہت زیادہ لائقِ ستائش ابن تیمیہ اور ابن قیم ہیں جو باوجود حنبلی ہونے کے صرف ضرورت اور قوت دلیل کی بنا پر اپنے امام کی تقلید کی (اس مسئلے میں) کوئی پروا نہیں کرتے اور اپنے امام سے اس اختلاف کی وجہ سے اپنے آپ کو خارج از تقلید بھی نہیں سمجھتے کیونکہ کتاب و سنت کی دلیل پر چلنا کسی امام کی تقلید پر بہرحال قابلِ ترجیح ہے۔

بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ . . . .

"ائمہ اربعہ اور جمہور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ تینوں طلاق اگر بیک وقت دئے جائیں تو وہ تین ہی طلاق شمار ہوں گے اور میرے نزدیک یہی صحیح تر بات ہے . . . . . لیکن یہ امر مسلّم ہے کہ ایسا کرنا گناہ ہے کیونکہ یہ اس صحیح طریقے کے خلاف ہے جو اللہ اور اس کے رسول نے طلاق دینے کے لئے سکھایا ہے۔ اس لئے غلط طریقے کی روک تھام ضرور ہونی چاہیئے . . . . حضرت عمر ایسے لوگوں کو سزا بھی دیا کرتے تھے۔"

سوال یہ نہیں کہ دفعۃً تین طلاقیں دینا گناہ ہے یا نہیں؟ گناہ تو سب کے نزدیک ہے اور اسی لئے حضرت عمر ایسے شخص کو سزا بھی دیتے تھے اور فقہا اسے طلاق بدعی کہتے ہیں۔ سوال گناہ ہونے نہ ہونے کا نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی طلاق کو رجعی قرار دیا جائے یا مغلظہ؟ اور روک تھام کا امکان رجعی قرار دیتے ہیں زیادہ ہے یا مغلظہ قرار دینے میں؟ نیز فیصلہ عہد نبوت اور عہد صدیقی کا زیادہ قابلِ قبول ہے یا دورِ فاروقی کا اور ائمہ کا؟ اور وہ بھی اس حالت میں کہ ائمہ سب کے سب اس کے رجعی ہونے پر متفق نہیں۔ امام مالک سے دونوں طرح کی روایت ہے اور سب ائمہ کے بے شمار مقلدین بھی اسے رجعی مانتے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ حضرت فاروق کے جس فیصلے پر مغلظہ ماننے کی بنیاد رکھی گئی ہے اس کا خود یہ حال ہے کہ سیدنا عمر کو اپنے فیصلے پر ندامت

---

[1] مجموعہ فتاویٰ [illegible]

اس ایماندارانہ ندامت کے بعد تو وہ بنیاد ہی ہل جاتی ہے جس پر غلط ماننے والوں نے اپنی عمارت تعمیر کی ہے۔ اگر یہ مومنانہ اور منصفانہ ندامت نہ بھی ہوتی ——— بلکہ عہد نبوت اور دور صدیقی کا فیصلہ بھی موجود نہ ہوتا تو تقاضائے عصری سے تنہا حضرت عمر کا یا دیگر ائمہ کا فیصلہ بدلنا کوئی گناہ نہ تھا چہ جائیکہ تائید میں عہد نبوت اور دور صدیقی کے فیصلے اور بعض ائمہ اور ان کے بے شمار مقلدین کا فیصلہ اور سیدنا عمر کی جرأتمندانہ ندامت موجود ہے۔

ہمارے علمائے کرام مفقود الخبر کے مسئلے میں حنفی مسلک کو ترک کر چکے ہیں اور امام مالک کے مسلک پر عمل کرتے ہیں حالانکہ بے شمار اخبار و آثار اس کے خلاف بھی موجود ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اسی طرح کے دوسرے مسائل میں کسی ایک امام یا زیادہ ائمہ کا مسلک عند الضرورت کیوں نہیں ترک کیا جا سکتا؟ گفتگو اس پر تو ہو سکتی ہے کہ ہمارے دور میں کسی فقہی مسئلے کو تبدیل کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں لیکن اس پر گفتگو نہیں ہو سکتی کہ کسی دور میں بھی گزشتہ کوئی مسئلہ تبدیل نہیں ہو سکتا۔ عہد نبوت اور دور صدیقی کے مسائل دور فاروقی میں بدل سکتے ہیں تو دور فاروقی کا کوئی مسئلہ کسی دوسرے دور میں کیوں نہیں بدل سکتا؟ وہ بھی ایسی حالت میں کہ سیدنا فاروق اعظم خود ہی اپنے فیصلے پر شدید ندامت کا اظہار فرما رہے ہیں۔

اولاً تو اس پر کوئی اجماع امت قطعاً نہیں کہ دفعۃً تین طلاقیں مغلظہ ہی ہوتی ہیں۔ اور اگر فی الواقع یہ اجماع ہوتا بھی تو ایک دور کے اجماع کو دوسرے دور کا اجماع بلاشبہ تبدیل کر سکتا ہے۔ عہد نبوی اور دور صدیقی میں ایسی طلاق کے رجعی ہونے پر اجماع تھا اور دور فاروقی میں اس کے خلاف اجماع امت ہوا۔ اسی طرح اس کے بعد بھی کسی دور میں اگر ضرورت ہو تو اجماع امت سابق اجماع کو بدل سکتا ہے۔ تبدیلی بالکل جدید قسم کی بھی ہو سکتی ہے اور یہاں تو کوئی جدید تبدیلی بھی نہیں۔ صرف اتنا ہی ہے کہ مؤخر اجماع سابق اجماع کی طرف لوٹ آیا ہے۔

محمد مظہر الدین صدیقی

مقامِ انسانیت

(۳)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے ثقافت فروری ۱۹۵۶ء)

مادیات اور روحانیات دونوں میں یہ قانون یکساں جاری ہے کہ انسان جب کبھی رکاوٹ، کسی شر، نقص یا ظلم کو رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے تو صرف یہی نہیں ہوتا کہ وہ رکاوٹ، نقص، یا شر دور ہو جاتے اور معاملہ برابر سرابر ہو جاتے بلکہ مادی اور روحانی مزاحمتوں پر غالب آنے سے انسان میں ایک زاید قوت و صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ جو اس نقص کی تلافی کر دینے کے علاوہ اُسے مادی یا روحانی ترقی کی راہ میں چند قدم اور آگے بڑھا دیتی ہے۔ اس طرح شر کو دفع کرنے کے ساتھ ہی وہ ایجابی خیر کے حصول پر قادر ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اختیار انسانی ایک ایجابی طاقت خیر ہے اور اس میں شر کے دفع کرنے کی قوت موجود ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انسان کو اختیار دے کر قدرتِ الٰہی نے دُنیا میں بدی اور شر کا دروازہ کھول دیا۔

جہاں تک تقدیر کے مروجہ مفہوم کا تعلق ہے اس کے متعلق یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اسے قرآن کے مفہوم تقدیر سے کوئی نسبت نہیں۔ قرآن میں جہاں جہاں لفظ قدر استعمال ہوا اس کے معنے اس سے بہت مختلف ہیں جو آج کل سمجھے جاتے ہیں مثلاً قرآن کہتا ہے:۔

الذی خلق فسوّٰی والذی قدّر فهدٰی (۸۷-۲)
جس نے انسان کو پیدا کیا پھر اس کی تعدیل کی اور جس نے اندازہ لگایا اور پھر ہدایت دی۔

والقمر قدّرناہ منازل حتّٰی عاد کالعرجون القدیم (۳۶-۳۹)
اور ہم نے چاند کے منازل کا اندازہ لگایا یہاں تک کہ وہ ایک پرانی شاخ کی مانند اپنے پہلے مقام پر واپس آگیا۔

وان من شیءٍ الا عندنا خزائنه وما ننزّله الا بقدرٍ معلوم (۱۵-۲۱)
اور ہمارے پاس ہر شے کے خزانے ہیں لیکن ہم اس میں سے صرف ایک مقررہ اندازہ کے مطابق اتارتے ہیں۔

ان تمام آیات میں لفظ قدر، اندازہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس لئے تقدیر کو زیادہ سے زیادہ خدا کا اندازہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کے یہ معنے نہیں ہو سکتے کہ آدمی کے اعمال کا تفصیلی نقشہ پہلے سے بنا بنایا موجود ہے اور اس

ماضی ۔ حال اور مستقبل ازل سے متعین کیا جا چکا ہے کیونکہ تقدیر کا یہ مفہوم انسانی اختیار کو باطل کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ اس کی جزاو سزا کا تصور بھی باطل ہو جاتا ہے ۔ اگر ہمارے اعمال تخلیق عالم سے پہلے مقرر ہو چکے ہیں اور ہم اپنی اخلاقی اور مادی قسمت کی تعمیر پر بالکل قادر نہیں تو ہماری حیثیت صرف مشین کے کل پرزوں کی رہ جاتی ہے ۔ جن کو حرکت دینے والا کوئی اور ہاتھ ہے ۔ اس تصور کے ساتھ ساری مذہبی تعلیم و تبلیغ نیکی کی دعوت ترک گناہ کی تحریص و ترغیب اور پاداش عمل کی وعید بیکار ہو جاتی ہے ۔ تقدیر کے معنے یہ نہیں کہ خدا کے یہاں انسان کے اعمال کا تفصیلی نقشہ پہلے سے مرتب کردہ موجود ہے بلکہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ جن مادی نفسی اور روحانی قوانین کے تحت اعمال انسانی سرزد ہوتے ہیں اور جن اصولوں کے مطابق انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی تشکیل پاتی ہے ان کے تعین میں انسان کا کوئی دخل نہیں بلکہ وہ خدا کے مقرر کردہ ہیں ۔ انسان کا کام یہ ہے کہ وہ ان قوانین کو سمجھے اور ان کے مطابق اپنی زندگی بسر کرے ۔ یہی وجہ ہے کہ جن قوموں نے مادیات اور اجتماعیات کے قوانین کو سمجھا اور ان کے مطابق عمل کیا وہ آج دنیا میں ان قوموں کی بہ نسبت زیادہ خوشحال ہیں جنہوں نے نہ قوانین مادی کو سمجھا اور نہ قوانین روحانی کو کیونکہ روحانیت کو مادیت سے الگ قرار دینا بھی وحدت عالم کے بنیادی قانون کی غلط فہمی کا نتیجہ ہے ۔ اس لئے جن قوموں نے خالص روحانیت کا راستہ اختیار کیا انہوں نے ایک زبردست قانون الٰہی سے انحراف کیا ۔ جس طرح خالص مادیت غلط ہے اسی طرح خالص روحانیت بھی ایک وہم باطل ہے کائنات خلقت میں کوئی ایسی شے نہیں جس کا دیگر اشیاء سے بالکل کوئی تعلق نہ ہو ۔ انسانی اور مادی زندگی متعلقات کے ایک وسیع سلسلہ میں جکڑی ہوئی ہے ۔ بعض اشیاء کا دوسری اشیا سے قریبی تعلق ہے اور بعض کے تعلقات میں دوری ہے لیکن کوئی شے دوسرے سے بالکل غیر منقطع نہیں ۔ یہی حالت جسم اور روح کی بھی ہے یہ دونوں آپس کے فعل و انفعال سے قائم ہیں ۔ اسی لئے روحانی صحت کے لئے جسمانی صحت کا وجود بھی ضروری ہے اور ایک اعلےٰ طرز کی روحانیت اس معاشرہ میں نہیں پیدا ہوسکتی جو مادی اور اجتماعی نقطۂ نظر سے کمزور ہو ۔ ایک ایسا ملک جو سیاسی ابتری معاشی بدحالی طبقاتی امتیازات اور دیگر اجتماعی مفاسد میں مبتلا ہو روحانی اعتبار سے بھی پسماندہ رہے گا ۔ اس کے افراد کی اخروی نجات بھی اسی طرح معرض خطر میں رہے گی جس طرح ان کی دنیوی نجات ۔ اسی طرح مادی ترقی بھی اخلاقی ترقی کے ساتھ وابستہ ہے ۔ جن قوموں اور تہذیبوں نے مادی اعتبار سے عروج حاصل کیا ہے ۔ انہوں نے محض سائنس ۔ علوم و فنون ، صنعت و حرفت اور معدنی وسائل کی قوت سے کائنات خارجی کی تسخیر نہیں کی بلکہ آپس کے نظم و ضبط باہمی رواداری اور اجتماعی تعاون کی اہمیت کو سمجھا ۔ جمہوری ادارے پیدا کئے ۔ اپنی حکومتوں پر دستوری پابندیاں لگائیں ۔ عقلیہ کو عالم کے اثر سے آزاد کیا ۔ طبقاتی امتیازات ۔ مذہبی اور معاشی اجارہ داریوں کو توڑا غرضیکہ پہلے ایک عادلانہ سوسائٹی کی بنیاد ڈالی ۔ پھر اس کے نتیجہ میں انہیں اپنے مادی وسائل سے صحیح طور پر استفادہ کرنے کا موقع ملا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی اجتماعی زندگی اور انفرادی زندگی ایک دوسرے سے الگ اور منقطع نہیں کہ فرد محض اپنی روحانیت کے ذریعہ سے اعلیٰ ترین اخلاقی مدارج تک پہنچ سکے فرد کی اخلاقیات جماعت کی عام اخلاقی حالت پر موقوف ہے ۔ پھر جس طرح کہ مادی

اور انفرادی زندگی کو ایک دوسرے سے منقطع نہیں کیا جا سکتا اسی طرح اجتماعی زندگی کی مختلف شاخوں کو بھی قائم بالذات اور مستقل حیثیت نہیں دی جا سکتی کیونکہ ان مختلف شاخوں کا ایک دوسرے پر عمل اور ردعمل ہونا ضروری ہے۔ اخلاقیات معاشیات۔ سیاسیات اور روحانیات سب دائرے ایک دوسرے میں گھتے ہوئے اور باہم لبستہ و پیوستہ ہیں۔ ان کو ایک دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا وحدتِ حیات کی نفی کرنا ہے۔ اس کے معنے یہ نہیں کہ ان کے اندر کوئی انفرادی یا ذاتی قوت یا ان کا کوئی مخصوص انداز کار اور قانون نہیں۔ لیکن ان میں باہمی تعلق ضرور ہے جس کو نظر انداز کر دینے سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہو سکتی ہیں کیونکہ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں وحدت و کثرت دونوں حقیقی ہیں اور انسان کے نظام حیات میں دونوں کو واجبی اہمیت حاصل ہونی چاہیئے۔ اقوام سابقہ نے وحدت کے تصور پر مبالغہ آمیز حد تک زور دیا اور کائنات کے امتیازات تقسیم پذیری اور شعبہ جات عمل کی امتیازی داخلی اور ذاتی قوت کو نظر انداز کر کے دنیا کو ایک بے رنگ وحدت میں تبدیل کرنے کی کوشش کی۔ موجودہ زمانہ میں کثرت اور امتیازات پر ناواجبی حد تک زور دیا جا رہا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ شعبہ جاتی تقسیم بڑھتی جا رہی ہے۔ علوم و فنون کا باہمی تعلق ختم ہو گیا ہے۔ قوموں میں نئے نئے امتیازات اور تفرقے پیدا ہوتے جا رہے ہیں۔ روحانیت سیاست سے بے دخل ہو گئی ہے۔ معاشیات کو ایک مستقل قوت فرض کر لیا گیا ہے۔ اور شعبہ جاتی مہارت اس درجہ ترقی کر گئی ہے کہ ماہرین فن وسعت نظر اور وسعتِ قلب سے محروم ہوتے جاتے ہیں اور ان میں ایسا خطرناک یک رخاپن پیدا ہوتا جاتا ہے جو اقدار انسانی اور وحدتِ حیات کے لئے مہلک ثابت ہو سکتا ہے۔ وحدت اور کثرت کی متناسب آمیزش کے بغیر انسان ارتقائے حیات کی مزید منزلیں طے نہیں کر سکتا۔ انسانی کثرت اور الٰہی وحدت دونوں یکساں حقیقی ہیں۔ خدا کی قدرت کاملہ سے اختیار انسانی کی نفی لازم نہیں آسکتی۔ دونوں اپنی اپنی جگہ پر مستقل حقیقتیں ہیں۔

قرآن نے خدا کے بالمقابل انسان کو ذلیل اور پست و خوار قرار دینے کے بجائے اس کی عظمت اور عزت اس کے احترام اور رفعت کا ایسا شاندار تصور پیش کیا جس کی مثال پیش کرنے سے ادیان سابقہ بالکل عاجز ہیں۔ انسان کے خلیفۂ الٰہی ہونے کا تصور کسی اور مذہب میں نہیں ملتا لیکن قرآن نے انسان کو زمین پر خدا کا نائب قرار دے کر اس کو کائنات میں ایک ایسا درجہ عطا کیا جو اس سے پہلے اس کو حاصل نہ تھا۔ نیابت الٰہی کا تصور انسانی اختیار کے حقیقی ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ ایسا نائب جو بالکل بے اختیار۔ بے بس اور عاجز ہو اپنے فرائض نیابت ادا کرنے کی اہلیت نہ رکھ سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ نائب کے اختیارات محدود ہوتے ہیں لیکن جن حدود میں اسے اختیار دے دیا جاتا ہے ان میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔ اگر ایک حاکم اپنے نائب کے اختیارات میں مداخلت کرتا رہے تو اس کی حاکمیت اور نائب کی نیابت دونوں کی حقیقت مشکوک ہو جاتی ہے۔ اس لئے خلافت کا تصور اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ جن حدود میں مشیتِ الٰہی نے انسان کو آزادی اور اختیار تفویض کر دیا ہے ان میں انسان واقعتاً اور حقیقی معنوں میں آزاد و خود مختار ہے

یہ تصور بالکل غلط ہے کہ :-

ناحق ہم مجبوروں پر تہمت ہے خود مختاری کی ـ چاہیں سو آپ کریں ہم کو عبث بدنام کیا۔

قرآن نے انسان کو صرف نیابت الٰہی کا شرف ہی عطا نہیں کیا بلکہ اس کو خدا کا مددگار، معاون اور دوست بھی قرار دیا ـ چنانچہ قرآن میں خدا انسان کی اعانت بھی طلب کرتا ہے۔

یا ایہا الذین آمنو ان تنصروا اللہ ینصرکم و یثبت اقدامکم (۴۷-۷)

اے ایمان والو اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمہاری مدد کرے گا اور تمہیں ثابت قدمی عطا کرے گا۔

من ذا الذی یقرض اللہ قرضا حسناً فیضٰعفہ لہ اضعافاً کثیرۃً (۲-۲۴۵)

اور کون ہے جو اللہ کو قرض حسنہ دے گا پھر اللہ اس کے قرض کو کئی گنا زیادہ کر کے واپس کرے گا۔

انسان کے شرف و امتیاز کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہوگی کہ خدا اپنے مقاصد میں اسے معاون و مددگار بناتا ہے اس سے قرض طلب کرتا ہے اور اس کی نصرت و تائید کا وعدہ کرتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ کائنات میں حصول خیر اور طلب اقدار کی جدوجہد کا سرا ایک طرف تو انسان سے ملتا ہے اور دوسری طرف خدا سے ـ گویا کہ عالم روحانی اور حیات اخلاقی ، انسان اور خدا کے باہمی تعاون سے استوار ہیں ـ ہم نے اس سے قبل بتایا تھا کہ شر اور بدی کے ارتکاب میں تو انسان بالکل آزاد و خود مختار ہے لیکن حصولِ خیر کی جدوجہد میں وہ معاونت الٰہی کا محتاج ہے ـ قرآن کی ان دونوں آیتوں کا یہی مفہوم ہے کہ نصرتِ الٰہی کے بغیر انسان اپنی تعمیری جدوجہد میں کامیاب نہیں ہو سکتا ـ اسی طرح انسان کی جدوجہد اور شرکت کے بغیر اقدار خیر کی کامیابی بھی ممکن نہیں ـ کیونکہ عالم کے تمام اخلاقی تغیرات اور روحانی انقلابات انسانوں کی کوشش اور جدوجہد سے معرض وجود میں آتے ہیں ـ خدا جو کام کرنا چاہتا ہے اس کا ذریعہ وہ انسان ہی کو بناتا ہے ـ اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے :-

ولولا دفع اللہ الناس بعضہم ببعضٍ لفسدت الارض (۲-۲۵۱)

اگر اللہ بعض انسانوں کو دوسرے انسانوں کے ذریعہ دفع نہ کرتا تو زمین پر فساد پھیل جاتا۔

اُذن للذین یقٰتلون بانہم ظُلموا و ان اللہ علیٰ نصرہم لقدیر الذین اُخرجوا من دیارہم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا اللہ ولولا دفع اللہ الناس بعضہم ببعضٍ لہدمت صوامع و بیع و صلوٰت و مسٰجد یذکر فیہا

ان لوگوں کو لڑنے کی اجازت دی جاتی ہے جن کے خلاف جنگ کی گئی ـ کیونکہ ان پر ظلم کیا گیا ہے اور اللہ ان کی مدد پر قادر ہے ـ ان لوگوں کو جنہیں ان کے گھروں سے ظلماً نکالا گیا اور محض اس لئے کہ وہ اللہ کو اپنا رب قرار دیتے ہیں اور اگر اللہ بعض انسانوں کو دوسرے انسانوں کے ذریعہ دفع نہ کر دیتا تو گرجا گھر اور عبادت گاہیں اور مسجدیں جن

اسم اللہ کثیرا ولینصرن اللہ
من ینصرہ ان اللہ لقوی عزیز (۲۲-۴)

میں کثرت سے خدا کا ذکر کیا جاتا ہے مسمار کر دی جائیں
اور اللہ ان لوگوں کی مدد کرتا ہے جو اس کی مدد کرتے
ہیں اور اللہ قوت والا اور ارادہ کا پکا ہے۔

ان آیات میں انسانی زندگی کے سیاسی معاشی اور سماجی انقلابات کا پورا فلسفہ بیان کر دیا گیا ہے اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی تغیرات میں انسان بھی ایک عامل اور موثر ہستی ہے نیز حصول اقتدار اور ارتقائے حیات کا عمل انسانی جماعتوں اور گروہوں کی باہمی کشمکش میں صورت پذیر ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ جو گروہ انسانی برتر مقاصد اور اعلیٰ تر اقدار پر اپنی جدوجہد کی بنیاد رکھتا ہے اسے خدا کی نصرت حاصل رہتی ہے۔ کیونکہ جیسا قرآن کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے مقاصد اعلیٰ کو تقویت دینا دراصل اغراض الٰہی کی تکمیل کرنا ہے اور ادنیٰ مقاصد کے لئے تگ و دو کرنا مرضی الٰہی کی خلاف ورزی کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ مقاصد اور اقدار کی کوشش میں خدا انسان کا شریک کار رہے۔ اگر دنیا میں ایسا تصادم اور تنازع نہ پیدا ہو اور جماعتوں اور گروہوں کی کشمکش نہ جاری رہے تو انسان کا سیاسی مدنی اور اخلاقی ارتقاء رک جائے اور جیسا کہ قرآن کا بیان ہے زمین پر فساد پھیل جائے۔ بہر صورت تغیرات عالم کا ظہور انسانی جدوجہد کے بغیر نہیں ہوتا اور خدا اپنی مرضی انسان ہی کے ذریعہ پورا کرتا ہے۔ اس لئے انسان واقعات عالم کا ایک ضروری اور موثر عامل ہے۔ نیز خدا کی تائید اور نصرت فوق الفطرت ذرائع سے نہیں آتی بلکہ اس کا محل بھی نفس انسانی ہے۔ یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ اعلاء خیر کے حصول میں انسان کو خدا کی طرف سے جو مدد ملتی ہے اس کا مصدر کہیں خارج میں موجود ہے اور کوئی بیرونی قوت نیکی، حسن عمل اور اقدار خیر کے حصول میں انسان کی معاون ہوتی ہے۔ خدا کی نصرت متعدد اشکال اختیار کر سکتی ہے لیکن ان سب کا تعلق انسان ہی سے ہے نہ کہ کسی غیر انسانی جماعت سے مثلاً نصرت الٰہی کی ایک شکل یہ ہے کہ جو جماعت بلند مقاصد اور اعلیٰ عزائم کے ساتھ میدان میں آتی ہے اس کے ایمان میں پختگی۔ عمل میں استواری اور اصولوں میں جاذبیت ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ دوسری جماعتوں کے مقابلہ میں زیادہ ثابت قدم رہتی ہے۔ شر کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اسے اپنی صداقت اور کامیابی کا یقین کم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف خیر کی طاقت رجائیت پسند اور اپنی صداقت پر ایمان رکھنے کے باعث زیادہ متحرک۔ با عمل۔ ثابت قدم اور استوار ہوتی ہے۔ نصرت الٰہی کی ایک دوسری شکل یہ ہے کہ اعلیٰ تر اقدار کی جاذبیت اور صداقت انسانوں کی زیادہ تعداد کو متاثر کرتی ہے جس کے باعث اس گروہ کے اعوان و انصار بڑھتے جاتے ہیں، جس کے اقدار حیات بہتر ہوں اور اسی نسبت سے مخالفین کی عددی قوت ضعیف ہو جاتی ہے۔ غرضکہ جن متعدد صورتوں میں نصرت الٰہی کا ظہور ہوتا ہے ان سب کا تعلق انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی نفسیات سے ہے اس لئے اس دائرہ میں بھی دراصل انسان ہی تغیرات عالم کی علت فاعلہ ہے اس مسئلہ میں ساری الجھن اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ بالعموم انسان خدا کو ایک خارجی قوت اور ماورائی طاقت

قرار دیتا ہے اور یہ قبول جاتا ہے کہ خدا خود نفس انسانی میں حائل و موثر اور جاری و ساری ہے۔

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰہَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِہٖ — اور جان لو کہ اللہ انسان اور اس کے قلب کے درمیان متحرک ہے (۸-۲۴)

انسان کی تمام اخلاقی آرزوؤں، روحانی امنگوں، اعلیٰ مقاصد بہتر اقدار اور جذبات لطیف کا محرک خدا ہے۔ ہمارے تمام افکار عالیہ اور اعمال صالحہ کا مصدر بھی وہی ہے۔ اس کی آواز قلب انسانی کی گہرائیوں سے ابھرتی ہے۔ اس کی کرامتوں اور معجزات کا محل خارج میں نہیں انسان کے بطون میں پوشیدہ ہے۔ اس لئے دنیا میں نیکی، حسن عمل، تعمیر و تحسین اور ارتقائے حیات کی جدوجہد جہاں کہیں بھی جاری ہے اس کی تہ میں خدا کا ہاتھ پوشیدہ ہے۔

وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی — اور تم نے ان کو نہیں مارا جب کہ تم نے مارا بلکہ خدا نے ان کو اپنی مار دی۔

اسی طرح بدکاری، تخریب، شر اور فساد کے جتنے عوامل ہیں عرفان الٰہی کے فقدان اور ذات الٰہی سے مہجوری کا نتیجہ ہیں۔ جب انسان اقدار عالیہ کی جدوجہد شروع کرتا ہے اور خصوصی مفادات کے تنگ دائروں سے نکل کر مفاد عامہ کے لئے سینہ سپر ہوتا ہے تو اختیار انسانی کی سرحدیں اختیار الٰہی سے مل جاتی ہیں اور اس میں اتنی زبردست طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے سامنے کوئی مزاحم قوت نہیں ٹھہر سکتی لیکن جب وہ اپنے محدود اغراض خصوصی مفادات اور ادنیٰ جذبات و خواہشات کی تکمیل میں مصروف ہوتا ہے تب بھی اس کا اختیار اور اس کی آزادی معدوم نہیں ہوتی اور اس کی کوششوں کے طبعی نتائج ہونے چاہئیں وہ ضرور برآمد ہوتے ہیں۔ البتہ اس حالت میں اس کے اختیار کو اختیار الٰہی اور اس کی قدرت و قدرت مطلقہ سے کوئی قوت نہیں پہنچتی۔ وہ اپنے مادی وسائل کے حدود میں محصور ہو جاتا ہے اور کسی مزید اخلاقی قوت و اعانت کا مستحق نہیں رہتا۔

مَنْ کَانَ یُرِیدُ الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا وَزِیْنَتَھَا — جو لوگ دنیا کی ادنیٰ زندگی اور لذتیں تلاش کرتے ہیں ہم
نُوَفِّ إِلَیْھِمْ أَعْمَالَھُمْ فِیْھَا وَھُمْ فِیْھَا — انہیں ان کے اعمال کے پورے پورے فائدے عطا کرتے ہیں
لَا یُبْخَسُونَ (۱۱-۱۵) — اور ان فوائد میں کوئی کمی نہیں کی جاتی۔

تاریخ عالم میں جتنے بڑے بڑے انقلابات رونما ہوئے ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں نصرت الٰہی برگزیدہ تھی۔ یہ بات صرف دینی تحریکوں کے لئے ہی صحیح نہیں بلکہ تمام تحریکات انسانی پر اس کا یکساں اطلاق ہوتا ہے کیونکہ تاریخ میں جو تحریکیں کامیاب اور موثر ہوئیں ان کی کامیابی اور فتح کا راز یہی تھا کہ وہ ارتقائے حیات میں ممد و معاون تھیں اور ان کی کامیابی کے ساتھ ضعیف، پسماندہ اور محروم طبقات کا مفاد وابستہ تھا۔ اس لئے یہ خیال صحیح نہیں کہ محض خدا کا نام لے لینے، دینی اقدار کو درمیان میں لانے سے ہی کسی مقصد کو غیبی امداد حاصل ہو سکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ زندگی کی فطرت میں جذبہ ارتقا

جوش دیا ہے۔ اس لئے ہر وہ عمل جس سے زندگی ارتقاء کی کسی نئی منزل تک پہنچ سکے۔ اور ہر وہ مقصد جس سے انسانوں کی زیادہ تعداد کا مادی اور روحانی مفاد وابستہ ہو نصرت الٰہی اس کی معاونت کے لئے سرگرم کار رہتی ہے خواہ اس مقصد کے حامل شعوری طور پر دینی اقدار کے حامی ہوں یا بظاہر دین و مذہب سے ان کو کوئی تعلق نہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو دنیا کی غیر دینی اور غیر روحانی تحریکات اور تہذیبیں کبھی سرسبز نہ ہو سکتیں یا کم از کم ان انسانوں پر غالب نہ آ سکتیں۔ جو دینی اقدار کے پرستار تھے۔

قرآن نے انسان کو خدا کا معاون و مددگار قرار دے کر اسے جو شرف عطا کیا ہے اس کی مزید توثیق ان آیات سے ہوتی ہے جن میں اچھے انسانوں کو خدا کا دوست کہا گیا ہے۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے۔

اللّٰہ ولی الذین آمنو یخرجہم من الظلمت الی النور والذین کفروا اولیاءھم الطاغوت یخرجونھم من النور الی الظلمت

اللہ ایمان لانے والوں کا دوست ہے اور انہیں تاریکی سے روشنی میں نکالتا ہے اور جن لوگوں نے کفر کیا ان کا دوست شیطان ہے جو انہیں روشنی سے تاریکی میں لے جاتا ہے۔

(۲-۲۵۷)

اَلا اِنَّ اولیاءاللہ لا خوفٌ علیھم ولا ھم یحزنون (۱۰-۶۲)

یاد رکھو کہ اللہ کے دوستوں کے لئے نہ تو خوف ہے اور نہ حزن

اسی طرح جو گروہ اقدار باطلہ اور مقاصد سیئہ کے لئے جدوجہد کرتا یا ایسی جدوجہد کی معاونت کرتا ہے قرآن اس کو شیطان کا دوست قرار دیتا ہے۔

الذین آمنو یقاتلون فی سبیل اللہ والذین کفروا یقاتلون فی سبیل الطاغوت فقاتلوا اولیاء الشیطان ان کید الشیطان کان ضعیفاً

جو لوگ ایمان لائے وہ اللہ کے راستہ میں لڑتے ہیں اور جن لوگوں نے کفر کیا وہ شیطان کی راہ میں لڑتے ہیں۔ اس لئے تم شیطان کے دوستوں سے لڑو اور یاد رکھو کہ شیطان کی تدابیر بہت کمزور ہیں۔

(۴-۷۶)

اگر اسلام کا خدا اتنا ماورائی ہوتا جتنا کہ مخالفین اسلام کا بیان ہے تو قرآن انسان کو خدا کا دوست معاون یا مددگار کبھی نہ کہتا۔ کیونکہ ایک کامل ماورائی ہستی میں دیگر موجودات کے ساتھ غیریت کے سوا اور کوئی نسبت نہیں ہو سکتی اور اگر خدا انسان کے ساتھ مغائرت کلی رکھتا ہے تو وہ انسان کا دوست نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اس کی اخلاقی آرزوؤں میں شریک ہو کر اس کے اعلیٰ نصب العین کی معاونت کر سکتا ہے۔ دوست اور دوست کے درمیان کسی قسم کی یگانگت اور مماثلت ضروری ہونی چاہیئے تب جا کر دوستی کا رشتہ قائم رہ سکتا ہے۔ اس لئے خدا اور انسان کا تعلق ایسا نہیں جیسا کہ ایک ماورائی اور بیگانہ عالم خدا کا اس کی بے جان اور بے اختیار مخلوقات سے ہوتا ہے بلکہ خدا ہمارا دوست معاون اور ہادی ہے جو اقدار عالیہ اور اخلاق فاضلہ کی جدوجہد میں

ہماری نصرت اور تائید کرتا ہے۔ البتہ جو افراد یا گروہ ذلیل و پست اغراض و آمال کی جدوجہد میں مصروف ہوں ان کے ساتھ خدا کا رشتہ کامل منافرت کا ہو جاتا ہے اور وہ کائنات کی الٰہی قوتوں سے کسی قسم کی نصرت و تائید کے متوقع نہیں ہو سکتے یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر انسان کو بالکل بے حقیقت، بے بس اور بے اختیار ہستی تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس کو خدا کا دوست قرار دینا بے معنی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دو ایسی ہستیوں میں تعاون اور رفاقت کے رشتہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا جن میں سے ایک تو فاعل حقیقی ہو اور دوسرا محض اس کا آلۂ کار۔ دوستی کا سارا تصور اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ دو ہستیاں اپنی آزاد مرضی اور انتخاب ذاتی سے محض مذاق و میلان اور اقدار و مقاصد کی ہم آہنگی کے باعث ایک دوسرے کی شریک و معاون ہوں۔ ورنہ اگر ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے قہر و طاقت سے مجبور ہو کر اس کے ساتھ رفاقت اور معاونت کا تعلق پیدا کرے تو ہم صحیح معنوں میں اسے دوستی کا رشتہ قرار نہیں دے سکتے۔

ہمارے وحدت الوجودی صوفیا نے خدا کے عام ماورائی تصور سے بیزار ہو کر ایک زبردست فکری بغاوت کا آغاز کیا جس کے نتیجہ میں کائنات اور خدا کے مابین اتحاد کامل کا تصور پیدا ہو گیا۔ اور کامل غیریت کی جگہ کامل عینیت نے لے لی۔ اس طرز فکر سے دو منطقی نتیجے پیدا ہوئے۔ کہیں تو انسانیت اور الوہیت کی تمیز ہی اٹھ گئی اور انسان کو خدا سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ ہمہ اوست کا نظریہ یا حلول کے عیسائی تصور کی شکل میں یہ نظریہ ایک محدود حلقہ میں مقبول رہا۔ پھر بھی فہم عامہ کے لئے یہ نظریہ کسی قدر دقیق اور پیچیدہ تھا۔ انسان کو خدا سمجھنا اتنا آسان نہیں جتنا خدا کے مقابلہ میں انسان کو ہستی باطل قرار دینا۔ اس لئے انسان اور خدا کی عینیت کا تصور بالآخر انسان کی حقیقت کے انکار کی طرف لے گیا۔ کثرت کو فریب محض سمجھا گیا اور خدا ایک ایسی وحدت مطلقہ میں تبدیل ہو گیا جس کے مقابل انسان اور کائنات کا وجود اعتباری اور غیر حقیقی ہے۔ پھر جب انسان کا وجود ہی معرض خطر میں پڑ گیا تو اس کے شرف و امتیاز اور اختیار و آزادی کا کیا سوال ہو سکتا تھا لیکن ذہن عامہ کے لئے یہ تصور کرنا بھی دشوار تھا کہ انسان کا وجود بالکل غیر حقیقی ہے۔ اس لئے وحدت الوجودی نظریہ بالآخر اس عقیدہ میں متشکل ہو کہ کائنات ایک سراب نظر ہے۔ زندگی وہم و خواب ہے اور انسان کا وجود تو ہے لیکن ایک فاعل اور موثر ہستی کے طور پر نہیں بلکہ ایک بے اختیار، مجبور اور بے بس وجود کی شکل میں۔ اس طرح ایک غلو سے دوسرا غلو پیدا ہوا۔ ہم بتا چکے ہیں کہ قرآن کی رو سے زندگی کی اخلاقی جدوجہد میں انسان خدا کا اور خدا انسان کا رفیق، دوست اور معاون و مددگار ہے۔ لیکن یہ رفاقت اور تعاون بغیر اس کے ممکن نہیں کہ دونوں کا وجود حقیقی ہو۔ اگر ان میں سے کوئی ایک بے حقیقت، بے اختیار اور غیر موثر ہو تو رفاقت و تعاون کا یہ سارا تصور باطل ہو جاتا ہے۔ کامل غیریت کے انکار سے کامل عینیت تسلیم کرنا لازم نہیں آتا۔ اگر خدا اور انسان بالکلیہ ایک دوسرے کے غیر نہیں تو ضروری نہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے عین یا متحد الذات ہوں۔ اگر کثرت کے لئے وحدت کا وجود ضروری ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ وحدت ہی حقیقی اور کثرت خیالی ہے۔ اگر خدا اور انسان ایک دوسرے کی ضد نہیں تو اس سے کہاں ثابت ہوتا ہے کہ ان کا [illegible] ہے۔ اگر اشیاء عالم تعلقات کے ایک وسیع سلسلہ میں جکڑی ہوئی ہیں اور کوئی شے دوسرے سے یکسر منقطع اور

غیر متعلق نہیں تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ یہ سارے تعلقات ایک نوعیت کے ہیں اور ان میں قرب و بُعد کا کوئی تفاوت یا مدارج و مراتب کا کوئی فرق نہیں پایا جا سکتا۔ ایک ہی فرد اپنے مختلف تعلقات کے اعتبار سے بیک وقت دوسروں کا باپ۔ بھائی۔ چچا۔ ماموں۔ دوست اور دشمن ہو سکتا ہے۔ ایک کتاب جو میز پر رکھی ہو اگر کسی طالب علم کے ہاتھ میں آ جائے تو اس تعلق کے باعث ایک نئی اضافت اختیار کر سکتی ہے جو پہلی اضافت سے مختلف ہو گی۔ اسی طرح ایک ہی شے متعدد اشیا کے تعلق سے مختلف اضافات اور نسبتیں حاصل کر سکتی ہے۔ وحدت عالم کے اقرار سے اس کے اختلافات و امتیازات کا ساقط الاعتبار ہونا لازم نہیں آتا۔ بے شک وحدت مطلقہ کثرت کی شیرازہ بند ہے اور اس کے بغیر کثرت کا قیام ممکن نہیں لیکن کثرت نہ ہو تو اس وحدت کا وظیفہ بیکار ہو جائے گا۔ غرضکہ نہ تو دینی نقطۂ نظر سے اور نہ عقلی نقطۂ نظر سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ خدا اور انسان بالکلیہ غیر یک دگر یا عین یک دگر ہیں یا ان میں سے کوئی بالکل بے حقیقت بے اختیار اور دوسرے کا آلۂ کار ہے۔ اختیار انسانی بھی اپنے حدود میں اتنا ہی حقیقی ہے جتنا اختیار الٰہی۔ خدا کی ماورائی عظمت سے انسانی شرف و امتیاز باطل نہیں ہوتا اور نہ انسان کی عظمت سے عظمت الٰہی کی نفی ہوتی ہے اس کے برعکس عظمت انسانی سے عظمت الٰہی اور زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے۔ اگر ایک باپ اپنی اولاد کی ترقی۔ خوشحالی اور کامیابی سے اپنی بزرگی میں کوئی کمی نہیں محسوس کرتا تو انسان کی ترقی خوشحالی اور اضافۂ قدرت و طاقت سے خدا کی بزرگی اور برتری میں کس طرح کمی واقع ہو سکتی ہے۔ کمال انسانی درحقیقت کمال الٰہی کی دلیل ہے کیونکہ انسان کمال و ارتقاء کی طرف بڑھ نہیں سکتا۔ جب تک اس کا رشتہ خدا سے استوار نہ ہو اور اس کا تہذیبی اور سماجی نظام اپنی صفات و خصوصیات میں صفات الٰہی اور قوانین خداوندی کا عکس نہ ہو۔

اسی حقیقت کو قرآن نے مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے۔ کہیں وہ انسان کو خدا کا دوست اور معاون بتاتا ہے اور اعمال انسانی پر آدمی کی دینی اور دنیوی نجات کو موقوف قرار دیتا ہے۔ کہیں وہ اخلاقی جد و جہد اور اجتماعی اصلاح کے تقاضہ سے روشناس کرنے کے لئے انسانوں کو اللہ کی پارٹی (حزب اللہ) اور شیطان کی پارٹی (حزب الشیطٰن) میں تقسیم کرتا ہے غرضکہ اس کا ہر مطالبہ اصلاح انسان سے متعلق ہے اور وہ انسان ہی کو تمام تغیرات اور اصلاحات کی علت فاعلہ قرار دیتا ہے۔ خدا کے متعلق قرآن کا تصور یہ ہے کہ وہ انسانی کوششوں میں بشرطیکہ ان کا مقصد صحیح ہو اور ان کی تہ میں خلائق کی نفع رسانی اور قیام عدل و مساوات کا جذبہ کارفرما ہو آدمی کا معاون و مددگار ہے۔ لیکن انسان کو یہ توقع نہیں کرنی چاہیئے کہ اس کی سعی و تدبیر، فکر و کوشش اور آزادی و اختیار کے استعمال کے بغیر محض دعاؤں، وظیفوں یا خالی عبادات و ریاضات سے خدا اس کے مقاصد کی تکمیل کرے گا۔ جہاد اور عمل اپنے اجتماعی مفہوم میں قرآن کے دو بڑے اقدار ہیں۔ اس کے نزدیک عالم کی شیرازہ بند قوت کو افراد کی ذاتی اور شخصی تمناؤں سے کوئی دلچسپی نہیں کائنات کی نظم آفرین قوت کا تعلق کثرت کے ساتھ ہے نہ کہ منفرد اشخاص سے کیونکہ اس کا وظیفہ یہی ہے کہ وہ کثرت کو وحدت کی طرف لائے۔ اس لئے وہ افراد سے نہیں

گروہوں اور جماعتوں سے معاملہ کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات اپنی رفتارِ لفقا میں افراد کی خواہشات اور آرزوؤں کا کوئی لحاظ نہیں کرتی اور نہ اس کو کسی مخصوص قوم و ملت ۔ مذہب ۔ نسل ۔ قبیلہ یا خاندان کی بھلائی سے کوئی دلچسپی

دریا کو اپنی موج کی طغیانیوں سے کام ۔۔۔ کشتی کسی کی پار ہو یا درمیان رہے

لیس باما نیکم ولا امانی اھل الکتٰب ۔۔۔ نہ تمہاری تمناؤں سے کچھ ہوگا اور نہ اہل کتاب کی آرزوؤں

من یعمل سوءً یجز بہ (۴ - ۱۲۳) ۔۔۔ سے جو برائی کرے گا اس کو ویسا ہی بدلہ ملے گا۔

البتہ اس کو ہر ایسے عمل سے لگاؤ ہے جس سے انتشار کی جگہ نظم اور تفریق کی جگہ اتحاد پیدا ہو۔ خدا خود نظم آفریں ہے اور نظم آفرینی کو پسند کرتا ہے۔ انسانی تعلقات اور نظامات کی کوئی ایسی حالت اسے پسند نہیں آسکتی جس سے باہمی تصادم فساد اور آویزش پیدا ہو یا انسانوں کے تعلقات میں فقدانِ عدل کے باعث بدمزگی اور تلخی پیدا ہو جس طرح وہ خود اختلافاتِ عالم کی وحدت ہے اسی طرح وہ ہر ایسی انسانی جد و جہد کا معاون ہے جس سے اختلافاتِ انسانی کو مٹائے بغیر انہیں ایک نظم اور وحدت کے تحت شیرازہ بند کیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہر ایسی بنی بنائی وحدت کا دشمن ہے جس میں ضرر۔ نقصان اور ظلم و ناانصافی کا پلہ بھاری ہو اور ہر ایسی نئی وحدت آفرینی کا معین و مددگار ہے جس میں انسانی تعلقات کو بہتر اصولوں پر منظم کرنے کا امکان ہو۔ چنانچہ عالم میں پرانی وحدتوں کو شکست و ریخت اور نئی ترقی پذیر وحدتوں کی تشکیل پذیری کا سلسلہ اسی وجہ سے جاری ہے۔

انسان تبدیلی اور ترقی کا کوئی قدم نہیں اٹھا سکتا جب تک اس میں اپنے انسانی شرف و امتیاز اور اختیار و آزادی کا احساس نہ ہو۔ اس لئے جس ملت کے افراد میں اپنی خودی کا شعور نہ ہو ، جس قوم کے لوگ احترامِ انسانی کے جذبہ سے خالی ہوں اور ایک دوسرے کو آگے بڑھانے اور ترقی دینے کے بجائے ایک دوسرے کی تذلیل پر کمربستہ ہوں جس امت کے پیرو اپنی ہستی کو بے حقیقت اور اپنے اختیار کو بے اصل سمجھیں اور انسان کو ایک فاعل اور موثر حقیقت ماننے کے بجائے اس کو جمادات اور نباتات کی مانند مجبور و مقہور خیال کریں جن کی جد و جہد اقدارِ عالیہ سے عاری اور نصب العین کی بلندی سے بیگانہ ہو جن کے قلوب اعانتِ الٰہی کی طلب اور خدا پرستی کے جذبہ سے خالی ہوں قدرت ان کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرے گی اور جب انہوں نے اپنے آپ کو عاجز و بے بس اور ایک اندھی بہری تقدیر کا آلہ کار سمجھ رکھا ہے تو خدا بھی انہیں ضعیف و بے چارہ اور شکستہ تقدیر رہنے دے گا اس کے برخلاف جو قومیں آگے بڑھنا چاہیں گی جنہیں اپنی جد و جہد کی نتیجہ خیزی اور سعی و تدبیر کی حقیقت پر ایمان ہوگا اور جو ساتھ ہی اپنے معاشرہ اپنی سیاست اور اپنے مذہبی اور دینی نظام کو عدل ۔ بے تعصبی مساوات انسانی اور احترامِ آدمیت کے سانچوں میں ڈھالیں گی ۔ خدا ان کو اس کوشش کا صلہ مزید عطا کرے گا۔

• بشیر احمد ڈار

سرسیّد اور نظریۂ تخلیقِ آدم

انیسویں صدی ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ میں ایک بڑا اہم دور تھا۔ اس کے ابتدائی حصے میں سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کی تحریک نے تمام شمالی ہندوستان کے مسلمانوں میں انگریزی حکومت کے خلاف ایک عام جذبۂ جہاد بیدار کیا اور دوسری طرف معاشرتی اور مذہبی اصلاح کی بنیاد استوار کی۔ اس تحریک نے مسلمانوں کے عوام اور خواص دونوں کے اخلاقی کردار کی بلندی کو بہت حد تک نمایاں کر دیا لیکن اس کی ناکامیابی سے جو نفسیاتی الجھنیں، معاشی بدحالی اور معاشرتی بیماریاں پیدا ہوئیں ان کا اظہار ۱۸۵۷ کے انقلاب کی شکل میں نمودار ہوا۔ جب یہ آگ فرو ہوئی تو حکومت کا انتقامی جذبہ تمام تر مسلمانوں کے لئے وقف ہو گیا اور کئی سالوں تک وہ ہندو اور انگریزوں کے ظلم کا نشانہ بنے رہے۔ اس خطرناک دور (یعنی انیسویں صدی کے آخری نصف) میں سر سید احمد خاں کی ذات تھی جس نے مسلمانوں کی رہنمائی کا فرض بڑی ہمدردی سے ادا کیا۔ اگر آپ اس پر آشوب دور کی تاریخ کا مطالعہ کرنا چاہیں تو آپ کے لئے سر سید کی زندگی اور اس کے افکار کا مطالعہ ناگزیر ہوگا۔ وہ ایک فرد ساری قوم کی زندگی اور مایوسی، اس کی تڑپ، اس کی تمناؤں اور آرزوؤں کا آئینہ دار تھا۔ اس نے نہ صرف سیاسی اور تعلیمی میدان میں مسلمانوں کو صحیح راستے پر لگانے کی کوشش کی بلکہ ان کے مذہبی تصورات کو بھی صدیوں کے گرد و غبار تلے سے نکالا۔ نئے زمانے کے اقتضا کو سمجھتے ہوئے تقلید جامد کے خلاف آواز بلند کی اور اپنے عمل سے ثابت کر دیا کہ اجتہاد کا دروازہ نہ کبھی بند ہونا چاہیئے تھا اور نہ بند رکھنے سے اسلام کی خدمت ہو سکتی ہے۔ اس نے حدیث اور فقہ قدیم پر بے لاگ تنقید کی اور واضح کر دیا کہ تنقیح حدیث اور تشکیل فقہ کا کام زمانۂ حاضر کے مسلمانوں کے لئے اوّلین ضروریات میں سے ہے۔ اس نے قرآن کی تفسیر لکھ کر ثابت کر دیا کہ اسلام ہر زمانے کے تصورات اور مطالبات کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور یہی قرآن کا معجزہ اور اسلام کی صداقت کا معیار ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سر سید نے انیسویں صدی کے مغربی علوم سے متاثر ہو کر بعض ایسے خیالات کی ترویج بھی کرنی چاہی جو مذہب کی بنیادی روح کے خلاف تھے لیکن چند غلط نتائج کی وجہ سے ان کے تمام افکار سے بے پروائی برتنا دانشمندی نہیں۔ چند غلط ریزوں کو دیکھ کر موتیوں سے کنارہ کشی کرنا یقیناً ناانصافی ہوگی۔ انہوں نے اکثر مسائل میں اچھوتے اور نادر نظریات پیش کئے جو گو اس زمانے کے لوگوں کی نگاہ میں قابل قبول نہ تھے لیکن آج وہ مسلمانوں میں اس قدر مروج و مقبول ہیں کہ کسی کو ان کے اچھوتے پن کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ انہی نظریات میں سے نظریۂ تخلیق آدم بھی ہے جو مضمون زیر بحث کا موضوع ہے۔

اگرچہ نظریۂ ارتقا مسلمان متکلمین کا دلچسپ موضوع رہا ہے اور اسی مفروضہ کی بنیاد پر انہوں نے وحی اور نبوت کے دلائل پیش

بکتے ہیں لیکن آدم کی پیدائش کا قصہ عام طور پر اس نظریہ کے مخالف تصور کیا جاتا رہا۔ انیسویں صدی میں جب ڈارون نے اس نظریہ کو علمی حیثیت سے پیش کیا تو اس کے بعد تخلیق آدم کا پرانا تصور کچھ متناقض سا معلوم ہونے لگا۔ اگر کائنات میں تدریجی ارتقا ہو رہا ہے تو یقیناً انسانی وجود بھی اسی طرح ظہور پذیر ہونا چاہیے جس طرح کہ دوسری چیزیں۔ چنانچہ سرسید نے اس مسئلہ پر اسی نقطہ نگاہ سے بحث کی اور ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تخلیق آدم گویا کائنات کے تدریجی ارتقاء میں ایک اہم کڑی ہے اور کسی طرح اس سے متناقض نہیں۔ قرآن میں آدم (اور زمین پر چلنے والے جانداروں) کی تخلیق کے متعلق مختلف جگہ ذکر آیا ہے۔ ایک جگہ انی خالق بشرا من طین دوسری جگہ خلقہ من تراب، ایک جگہ من صلصال من حما مسنون، ایک جگہ ہے خلق کل دابۃ من الماء اور ایک اور جگہ ذکر آیا ہے وجعلنا من الماء کل شیء حی۔ تراب کے معنی مٹی کے ہیں، طین کے معنی گارے کے، صلصال کے معنی ریتیلے گارے کے، حما مسنون اس بدبو کیچڑ کو کہتے ہیں جو پانی کے نیچے بیٹھی ہوئی ہوتی ہے۔ "ماء" کے لفظ سے وہ عام پانی ہی مراد لیتے ہیں۔ ان تمام آیتوں کو ملا کر وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان تمام چیزوں کی ترکیب کیمیاوی سے انسان مخلوق ہوا ہے۔

مرکب اشیاء دو طریقوں سے بنتی ہیں۔ ایک اس طرح کہ دو ملنے والی چیزیں آپس میں مل جائیں لیکن بعد میں علیحدہ علیحدہ کی جا سکتی ہیں، مثلاً پانی اور ریت یا پانی اور مٹی۔ لیکن یہ حقیقی ترکیب نہیں کہلا سکتی۔ ترکیب کیمیاوی یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ملیں کہ ان کو جدا نہ ہو سکیں بلکہ مل کر ایک تیسری چیز بن جائیں۔ تراب، طین، صلصال، حما مسنون اور پانی کی ترکیب کیمیاوی سے جو چیز پیدا ہوتی ہے، اس سے انسان پیدا ہوا ہے اور اسی سے تمام جاندار۔ سرسید نے گویا یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تخلیق آدم کائنات میں کوئی انوکھا عمل نہ تھا بلکہ فطرت کے کارخانے کا یہ کام مدتوں سے جاری تھا اور ایک وقت اسی عمل سے اس سطح ارض پر جمادات اور نباتات کے باہمی توافق سے زندگی کا ظہور ہوا۔ اور قرآن مجید میں قصۂ آدم کا بیان گویا اس دور کے آغاز کا بیان ہے جب انسان اپنی غیر مکلف اور غیر شعوری زندگی کے دور سے نکل کر مکلفانہ یا شعوری زندگی میں قدم رکھتا ہے۔

قصۂ آدم کا دوسرا رخ وہ ہے جب قرآن ملائکہ، ابلیس اور خدا کا مکالمہ بیان کرتا ہے۔ جب خدا نے فرشتوں کو آدم کی تخلیق سے آگاہ کیا تو انہوں نے اس پر اعتراض کیا کہ آدم کے مقابلہ میں وہ نیابت کے زیادہ مستحق ہیں۔ خدا نے اس کے جواب میں یہ ظاہر کیا کہ آدم کی فطرت میں چند ایسی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر وہی خلیفۃ الارض کہلانے کا مستحق ہے۔ اس کے بعد فرشتوں نے اقرار عجز کیا اور آدم کے لئے سربسجود ہوئے۔ لیکن ابلیس نے اطاعت سے روگردانی کی اور مردود ٹھہرایا گیا۔ اس قصہ کا تیسرا رخ اس واقعہ کے بعد شروع ہوتا ہے۔ خدا نے آدم کو جنت میں ٹھہرنے کا حکم دیا لیکن ایک خاص درخت کا پھل کھانے سے منع بھی کر دیا لیکن ابلیس کے ورغلانے سے اس نے وہ پھل کھا لیا جس سے اس کو اپنے ننگے پن کا احساس ہوا لیکن بعد میں اس غلطی پر اس نے ندامت کا اظہار کیا اور خدا سے معافی چاہی۔

سرسید نے اس تمام قصہ کی تشریح کرنے سے قبل یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اس تمام مکالمہ میں فرشتوں اور ابلیس کا جو ذکر ہے اس سے کیا مراد ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ملائکہ کی ایک علیحدہ اور جداگانہ ہستی فرض کر لینا غلط ہے۔ قرآن میں جن فرشتوں کا ذکر ہے ان کا اصلی وجود نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور ان قوتوں کو جو خدا نے اپنی مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کئے ہیں

ملک یا [illegible] کہا ہے جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔ پہاڑوں کی صلابت، پانی کی رقت، درختوں کی قوت نمو، برقی کی قوت جذب و دفع، غرضیکہ تمام قویٰ جن سے مخلوقات موجود ہوئی ہیں اور جو مخلوقات میں ہیں، وہی ملائک ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ اسی طرح شیطان کے متعلق سرسید کا یہ خیال ہے کہ انسانی نفس امارہ کا دوسرا نام ابلیس ہے۔ اس کی تائید میں کہتے ہیں کہ قرآن میں خدا فرماتا ہے کہ "جو وسوسے دل میں آتے ہیں ان کو ہم جانتے ہیں" اور پھر فرمایا ہے کہ "نفس ہی انسان کو برائی کی طرف مائل کرتا ہے۔" آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ "سب دشمنوں سے زیادہ دشمن تیرا نفس ہے جو تیرے پہلوؤں میں ہے۔" اور آنحضرت صلعم نے یہ بھی فرمایا کہ "شیطان انسان میں خون کی طرح چلتا ہے، اور ٹھیک یہ حالت نفس کی ہے۔"

اس کے بعد سرسید کہتے ہیں کہ ملائک سے مراد قوائے ملکیہ ہے اور ابلیس سے مراد قوائے بہیمیہ ہے اور یہ دونوں انسان کی سرشت میں ہیں اور ان کے نزدیک اس تمام قصّے سے مراد صرف یہ ہے کہ ان آیتوں میں خدا نے انسانی فطرت اور اس کے مقتضیات کو واضح کیا ہے۔ اس کو مکالمہ کی شکل میں بیان کرنے سے صرف یہ مقصود تھا کہ عوام اور خواص دونوں اس مطلب کو سمجھ سکیں۔ چونکہ عوام معاملات کی تہ کو سمجھنے سے بالعموم عاری ہوتے ہیں اس لئے خدا نے ایک کہانی کے طور پر انسانی فطرت کے راز کو بیان فرمایا ورنہ کہاں کا مباحثہ اور کہاں کا قصّہ بھلا کسی کی جرأت تھی کہ خدا کے سامنے اس کے کسی عمل پر کوئی یا خاصکر فرشتے اعتراض کی جرأت کر سکتے؛ چنانچہ ایک جگہ خود قرآن میں فرشتوں کے متعلق لکھا ہے کہ عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون (سورۃ نساء) یعنی فرشتے وہ معزز بندے ہیں جو خدا کے آگے جنبش نہیں کرتے اور جو وہ کہتا ہے وہی وہ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ کئی جگہ قرآن میں ایک حقیقت کو بیان کرنے کے لئے سوال و جواب کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ زمین و آسمان کے متعلق فرمایا کہ "جب ہم نے آسمان و زمین سے کہا کہ تم دونوں خواہ مخواہ حاضر ہو تو دونوں نے کہا کہ ہم خوشی حاضر ہیں" (سورہ حم سجدہ) یا جہنم کی نسبت ذکر ہے کہ "جس دن ہم جہنم کو کہیں گے کہ کیا تو بھر گئی؟ تو وہ کہے گی کہ ہے اس سے زیادہ اور بھی؟" (سورہ قاف) ان آیتوں میں خدائے تعالیٰ نے ایسی چیزوں کی زبانِ حال سے جو گویا نہیں ہیں سوال و جواب کے طور پر ان کی فطرت کو بیان کیا ہے۔

یہاں سرسید نے قرآن فہمی کا ایک اصول بیان کیا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ بلاشک خدا کے الفاظ ہیں لیکن ان الفاظ کو سمجھنے کے لئے ہمیں انسانی محاورے سے بے اعتنائی نہیں برتنی چاہیئے، وہ انسان کی زبان اور انسان کے محاورہ اور بول چال میں نازل ہوا ہے۔ چنانچہ ان مطالب کو بیان کرنے کے لئے جو ہمارے تجربہ اور مشاہدہ سے بالاتر ہیں، قرآن مثالوں اور حکایتوں کا اسلوب اختیار کرتا ہے۔ اگر اس اصول کو نظر انداز کر دیا جائے اور تمام تمثیلوں اور حکایتوں کو یوں قرار دیا جائے کہ گویا حقیقت میں یوں ہی ہوا ہے تو یہ گویا تفسیر القرآن بما لا یحتملہ کی حد میں داخل ہوگا۔

اس قصے میں چند الفاظ تشریح طلب ہیں۔ اول آدم۔ عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ آدم ایک فرد واحد ہے جس کے متعلق قرآن یہ قصہ بیان کرتا ہے لیکن سرسید نے اس تصور کو غلط قرار دیا اور کہا کہ آدم سے مراد نوع انسانی ہے نہ کہ ایک فرد۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ اس قصہ میں آدم سے ذات خاص مراد نہیں جس کو عوام الناس اور مسجد کے ملّا بابا آدم کہتے ہیں بلکہ اس سے مراد نوع انسانی ہے۔ خود قرآن میں بہ صاف صاف

کم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم۔ یہاں "خلقنکم" کا خطاب کل انسانوں کی طرف ہے اور آدم سے مراد بنی آدم یعنی نوع انسان ہے۔ دوسرا لفظ ہے "اسماء"۔ سرسید کے نزدیک اسماء کے معنی مختلف چیزوں مثلاً گھوڑا، گدھا وغیرہ کے نام نہیں جو شاید اس وقت خارج میں موجود تھیں یا نہیں بلکہ ان سے مراد قویٰ ہیں جن کے سبب اس کا ذہن ایک نشان یا دلیل سے دوسری طرف منتقل ہوتا ہے اور نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ یہ قویٰ ایسے تھے جن سے انسان تمام چیزوں محسوسات و معقولات کو جان سکتا ہے اور اسی لئے "کلہا" کے لفظ سے اسکی تاکید کی ہے جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تمام چیزوں کے جاننے کا مادہ انسان میں ودیعت کیا گیا ہے۔ ان قویٰ کو اسماء کے لفظ سے تعبیر کرنے میں سرسید کے نزدیک یہ راز ہے کہ انسان کسی چیز کی حقیقت و ماہیت کو نہیں جانتا، جو کچھ وہ جانتا ہے وہ صرف اسماء ہی اسماء ہیں۔

فرشتوں کا آدم کو سجدہ کرنے اور ابلیس کا انکار کرنے سے سرسید یہ مراد لیتے ہیں کہ قوت ملکیہ یعنی نیکی کا تصور انسان میں موجود ہے اور وہ ہر لمحہ اس کے تابع میں ہے۔ جس وقت انسان کسی ایسی قوت کو تحریک دینا چاہیے جو نیکی کا مخرج ہے تو وہ فی الفور تحریک میں آجاتی ہے اور نیکی، رحم، محبت وغیرہ اعمال ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس وہ قوت جو بدی اور گناہ کا مخرج ہے، وہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا انسان کے قبضہ میں نہیں۔ ان افعال کو جو اس قوت سے پیدا ہوتے ہیں ہم برا جانتے ہیں اور نہ کرنے کا ارادہ بھی کرتے ہیں لیکن پھر کرتے بھی جاتے ہیں۔ اس کو قرآن نے قوت بہیمیہ کی سرکشی اور سجدہ سے انکار سے مثال دی ہے۔ جب خدا نے ابلیس کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر تو اس سے سرسید یہ مطلب لیتے ہیں کہ خدا نے ایسے اسباب بنا دیئے ہیں اور انسان میں ایسے قویٰ رکھ دیئے ہیں کہ وہ انسان کا مطیع ہو سکتا ہے اگرچہ بغاوت اور سرکشی قوائے بہیمیہ کی عمومی سرشت ہے۔

اس کے بعد قصہ آدم کا آخری پہلو سامنے آتا ہے جب وہ جنت میں تھا اور ابلیس کے ورغلانے سے اس نے درخت ممنوعہ کا پھل کھا لیا۔ علماء مفسرین نے یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ جنت عالم بالا پر بہشت کا نام ہے جس میں آدم اور اس کی بیوی کو رکھا گیا۔ بعض کا خیال تھا کہ جنت زمین پر تھی اور ہبوط آدم کے معنی یہ ہوئے کہ خدا نے ان دونوں کو اس جنت سے باہر نکال دیا۔ معتزلہ کے نزدیک یہ جنت فلسطین میں واقع تھی۔ لیکن چونکہ سرسید اس تمام قصہ کو انسانی فطرت کے متعلق ایک تمثیلی بیان سمجھتے ہیں اس لئے انہوں نے جنت کے متعلق ایک بالکل اچھوتا نقطہ نگاہ پیش کیا۔ ان کا خیال ہے کہ انسان کی غیر شعوری حالت کو جب وہ ابھی حیوانی منزل سے ترقی کر کے انسانی منزل میں داخل نہیں ہوا تھا، خدا نے بہشت کی زندگی کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اس زندگی میں خیر و شر، درست و نادرست کی کوئی تمیز نہیں ہوتی اور نہ کسی امر کے لئے مکلف ہوتا ہے۔ اس کا کام بجز کھانے پینے اور گھومنے کے اور کوئی نہیں ہوتا۔ ایسی ہی غیر مکلف زندگی کو جو عہد انسانی شعور سے قبل تھی، جنت کی زندگی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شجر ممنوعہ سے مراد سرسید کے نزدیک عقل و تمیز ہے۔ یعنی جب جنت کی زندگی میں کچھ مدت کے بعد انسان نے قوت بہیمیہ کے کہنے پر اس درخت کے پھل کو کھایا تو گویا وہ ایک نئی زندگی کا آغاز تھا۔ اس سے پہلے وہ قوت انسان [illegible] تھی لیکن اس کے فوائد و نقصانات سے وہ بالکل ناواقف تھا۔ جب زندگی کا یہ نیا دور شروع ہونے والا تھا تو اسی قوت نے کو اکسایا کہ اگرچہ اس کا استعمال کرنے سے نقصان کا اندیشہ تھا لیکن انسانیت کا کمال بھی اسی میں مضمر تھا۔ آپ کے بغیر حیوانی زندگی سے نکل

خالص انسانی زندگی میں داخل ہونا ناممکن تھا چنانچہ یہی ہوا۔ سرسید کے نزدیک اس قوت کے استعمال ہی کو قرآن نے شجر ممنوعہ کا پھل کھانے سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن جب حیوانی زندگی کے بعد انسانی زندگی کا ارتقا ناگزیر تھا تو پھر اس پھل کو ممنوعہ کیوں قرار دیا گیا؟ اور اس کے کھا لینے سے آدم گنہگار کیسے ہوا؟ سرسید نے اس مسئلے کا حل انسانی جبر و اختیار کی شکل میں پیش کیا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ انسان مجبور محض ہے بعض کہتے ہیں کہ وہ خود مختار ہے اور اپنے تمام افعال پر قادر ہے، جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے۔ بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ وہ نہ مجبور ہے اور نہ قادر بلکہ حقیقت بین الجبر و الاختیار ہے۔ اس مقام پر سرسید کے خیال میں خدا نے یہ بات واضح کی ہے کہ جو قوتیں انسان میں موجود ہیں وہ ان کو استعمال کرنے میں مالک و مختار ہے اور ان سب کو وہ خود کام میں لا سکتا ہے۔ پس خدا کے منع کرنے اور انسان کا اس کے کھا لینے سے انسان کا ان قویٰ پر قادر ہونا اور ان کے استعمال کی خود قدرت رکھنا بتایا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان نے ایک ایسا عمل کیا جس کے کرنے سے اسے منع کیا گیا تھا اور یہی اس کے گناہ کا باعث ہوا لیکن اسی ایک غلط اقدام نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ اب وہ حیوانی زندگی سے نکل کر صحیح انسانی منزل میں پہنچ چکا ہے جہاں اب اسے ایک نئے ماحول کی ضرورت ہے جو اس کی قوت عقل و تمیز، رشد و ہدایت کے لئے زیادہ سازگار ہو۔ انسان کی نجات سرسید کے خیال میں اگر کسی چیز میں مضمر ہے تو صرف اس میں کہ وہ اپنے تمام قویٰ کا پورا پورا استعمال کرے۔ اگر قوت بہیمیہ اس پر غالب ہیں اور قوائے ملکیہ کمزور تو ان کمزور قویٰ کو بیکار نہیں چھوڑنا چاہیئے۔ ان کو کام میں لاتے رہنا ہی ان گناہوں کا علاج ہے جس کو انبیاء کی زبان میں توبہ کہتے ہیں۔ سرسید کے نزدیک ہبوط کا مطلب انتقال مکانی نہیں بلکہ انتقال ہیئت ہے یعنی حیوانی زندگی سے نکل کر انسانی زندگی کی بلند منزل پر پہنچنے کو قرآن نے ہبوط کے لفظ سے تعبیر کیا اور اس طرح سرسید کے خیال میں ہبوط آدم درحقیقت زوال آدم نہیں بلکہ عروج انسانیت ہے۔

محمد حنیف ندوی

صحابہؓ کا طریق افتاء و اجتہاد

جب تک آنحضرتؐ بقید حیات رہے، صحابہ کو اس امر کی ضرورت پیش نہیں آئی کہ مسندِ افتاء سنبھالیں، لیکن آپؐ کے بعد جب نئے نئے مسائل ابھرے، اور حالات کی جدید کروٹوں سے حل طلب پیچیدگیوں سے ان بزرگوں کو دوچار ہونا پڑا تو افتاء و قیاس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہا۔

صحابہ کرامؓ کی مسائل کے بارے میں عام روش یہ تھی، کہ فقہائے متاخرین کی طرح فرضی صورتوں پر خود فکر کی طاقتوں کو ضائع کرتے نہ از خود اصول مستنبط کرتے اور تمام ممکن جزئیات پر پھیلاتے اور منطبق کرتے، اور نہ ان کی یہی خواہش ہوتی، کہ ان کا ہر ہر فرد منفرد فتوے دے اور مسائل مختلفہ میں اپنی رائے کا اظہار کرے بلکہ جب کوئی نازلہ درپیش ہوتا اور مجبوراً کچھ کہنا ہی پڑتا، تو ان میں ہر شخص یہ چاہتا، کہ اسکے کاش کوئی دوسرا آگے بڑھے اور اس بار سے اس کو سبکدوش کر دے ـــــ پھر جو شخص بھی اجتہاد و قیاس کی صلاحیتوں کو استعمال کرتا کسی طرح بھی صورتِ مسئولہ سے آگے نہ بڑھتا۔ اور اپنی فکر و رائے کو اسی سوال تک محدود رکھتا۔ یہی مطلب ہے عبد الرحمن بن ابی لیلے کا کہ

ادرکت عشرین و مائة من الانصار من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما منہم رجل یسئل عن شیء الا ود ان اخاہ کفاہ ولا یحدث حدیثا الا ود ان اخاہ کفاہ (اعلام)

میں نے کم و بیش ایک سو بیس انصاری صحابہ کو دیکھا ان میں ہر شخص ایسا تھا۔ کہ جب اس سے کوئی فتوےٰ پوچھا جاتا۔ یا حدیث دریافت کی جاتی۔ تو اس کی یہی خواہش ہوتی، کہ اس کا کوئی دوسرا دینی علم بھائی یہ بتا دے۔ اور اس کو زحمت فکر سے بچا لے۔

تاہم یہ حقیقت ہے کہ صحابہ میں سے ایک بہت بڑی تعداد ایسی تھی جو عند النوازل (ضرورت پڑنے پر) فتویٰ دیتی تھی، اور رائے و قیاس کے ذرائع سے حقیقت الامر تک پہنچنے کی کوشش کرتی تھی۔ ابن حزم کا کہنا ہے۔ کہ ایسے صحابہ جن کے فیصلے منضبط ہو سکتے ہیں، ان کی تعداد ایک سو تیس سے کچھ زیادہ ہی ہے۔ تنہا حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے فتووں کو اگر جمع کیا جائے تو بیس اجزاء سے کیا کم ہوں گے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے فتووں کو اکٹھا کیا جائے تو یہ ضخامت و حجم کی کافی مقدار کو گھیر لیں گے۔

صحابہؓ کا طریق اجتہاد:- آنحضرتؐ کا اجتہاد اس ڈھب کا تھا کہ اس میں متعین اور بندھے ٹکے اصول و ضوابط کی کارفرمائیاں نہ تھیں، بلکہ جو کچھ تھا وہ ذوقِ نبوت اور اذواقِ رسالت کی کرشمہ سازیوں کا نتیجہ تھا مگر اس کے برعکس صحابہ کے طریقِ اجتہاد میں تدریجی تعین اور

وضاحت ہے، چنانچہ ان کے متعدد فیصلوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ و اجتہاد کے چند بنیادی مضبوط ستون تھے ان کی رسائی ہو چکی تھی اور وہ انہیں بنیادوں کی روشنی میں مختلف مسائل کا حل ڈھونڈتے تھے۔

لفظ و معنی میں کس کو اہمیت حاصل ہے؟ مثلاً فقہ و اجتہاد کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ لفظ و معنی میں کس کو ترجیح حاصل ہے صحابہ کا ایک گروہ اس بارے میں اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھا کہ الفاظ اظہار مطلب کا مطلق ذریعہ ہیں اور ان کی حیثیت امور تعبدیہ کی سی ہرگز نہیں، کہ ان کا ہر ہر تقاضا بجائے خود مقصود ہو۔ بلکہ بعض موثر اور مقامات ایسے بھی ہیں جہاں معنی کا خیال رکھنا زیادہ ضروری ہو جاتا ہے اور لفظ کا پہلو اس کے مقابلہ میں نسبتہً دبا ہوا رہتا ہے۔

جیسا کہ غزوہ احزاب کے موقع پر آنحضرت نے صحابہ کی ایک جماعت کو بنی قریظہ کی طرف بھیجا اور تاکید کی کہ نماز عصر وہیں جا کر پڑھنا اس سے کچھ حضرات نے تو یہ سمجھا کہ چاہے عصر کا وقت رہے یا نہ رہے، بہرآئینہ الفاظ کی پیروی لازمی ہے، اس لئے نماز وہیں پہنچ کر پڑھنا چاہیئے چنانچہ انہوں نے عصر کی نماز جو دن کی نماز ہے رات کے وقت ادا کی۔ اور ایک گروہ نے اس حکم کو سرعت سیر پر محمول کیا اور یہ سمجھا کہ منشاء نبوی یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ نماز کے لئے کسی مخصوص مقام ہی کی تعیین فرمائی جائے، بلکہ آپ کی غرض صرف یہ ہے کہ اتنی جلدی اور عجلت سے سفر کرنا چاہیئے کہ عصر کا وقت وہاں پہنچ کر آئے۔ اس بناء پر انہوں نے نماز راستے میں پڑھی اور یہی گروہ مصیب تھا۔

اس کے ساتھ ساتھ جو آثار مروی ہیں، ان سے اس حقیقت کا بھی پتہ چلتا ہے، کہ صحابہ نہ صرف اجمالاً معنی کی اہمیت سے آگاہ تھے۔ بلکہ اس تفصیل سے بھی اچھی طرح باخبر تھے کہ اس کے پہلو سے پہلو اور متعدد مقتضیات کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے اور یہ جاننا بھی لابدی ہے کہ اس میں کوئی علیت و لزوم تو پنہاں نہیں۔ اور اس کے کچھ اور اطلاقات بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ مثلاً جوئے اور قمار کو قرآن میں نص صریح سے حرام قرار دیا گیا ہے لیکن کیا شطرنج بھی اس میں داخل ہے؟ حضرت علی کا فیصلہ تھا کہ داخل ہے۔

ھو میسر العجم (اعلام) — یہ عجم کا قمار ہے۔

یعنی جوئے کے مقتضیات میں سے ایک چیز شطرنج بھی ہے۔

اشباہ و نظائر:۔ فقہ اسلامی کا ایک بہت بڑا مبنی یا اصل یہ ہے کہ اشباہ و نظائر یا باہم متشابہ یا ملتے جلتے امور میں نفیاً و اثباتاً ایک ہی طرح کا حکم دائر و سائر رہتا ہے۔ یہی اصول ہے، جسے قیاس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ علامہ مزنی کا کہنا ہے کہ اس معنی تک صحابہ کا فہم رسا پہنچ چکا تھا، اور اس وقت سے اس وقت تک تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔ اس حقیقت کی طرف ابن القیم کے حوالے سے پہلے اشارہ کیا گیا ہے کہ اس طریق استنباط کی بنیاد و اصل قرآن حکیم کے اس طریق استدلال پر ہے، جو اس نے حشر و نشر کی کیفیات کو ثابت کرنے کے لئے اختیار کیا ——— اس سے بہ کثرت اور فقہی امور بھی متفرع ہوتے ہیں جیسے وہ نکاح جس پر گواہ بھی ہوتا ہے اور اس کا کہنا تو نص صریح سے ثابت ہے۔

وما علمتم من الجوارح مکلبین

لیکن کیا دوسرے درندوں کے شکار کو بھی اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ فقہاء کی رائے ہے کہ کیا جا سکتا ہے۔ مکلبین کا استعمال اس صورت میں محض اس بناء پر ہوگا کہ عرب عموماً شکار کی غرض سے کتوں ہی کو استعمال کرتے تھے۔ اسی طرح لونڈیوں کے بارے میں قرآن کا حکم ہے کہ

فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات

سوال یہ ہے کہ کیا اس رعایت سے غلام مرد بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، جواب یہ ہے کہ قطعاً کیونکہ جس وجہ سے کی اخلاقی کمزوریاں، لونڈی کے معاملہ میں تخفیف و تنصیف سزا کا سبب ہو سکتی ہیں، بعینہٖ اسی نوعیت کی کمزوریاں یہاں بھی پائی جاتی ہیں (غلام اور لونڈی کا یہ نظام رہنا چاہیئے یا نہیں، یہ ایک جداگانہ بحث ہے).

اسی قبیل کی اور بھی جزئیات ہیں۔ مثلاً حدیث میں تو صرف اسی قدر مذکور ہے کہ کسی بھائی کے معاملہ بیع و شراء کے پختہ ہو جانے یا رشتہ کی سلسلہ جنبانی کے اثناء میں دوسرے بھائی کو مداخلت نہیں کرنا چاہیئے مگر فقہاء نے اجارہ کو بھی اسی پر قیاس فرمایا ہے کیونکہ بیع میں جو مفسدہ پیدا ہو سکتا ہے، اس کا احتمال اجارہ میں بھی ہے۔

قرآن میں ان مطلقہ عورتوں کے بارے میں جو مومن ہیں اور ازدواجی و جنسی تعلق ان سے قائم نہیں ہوا، یہ مذکور ہے کہ

فما لكم عليهن من عدة تعتدونها

لیکن قیاساً اس میں وہ عورتیں بھی داخل ہوں گی، جو کتابیہ ہیں، اور اس آیت میں المومنات کی جو قید مذکور ہے اس کو واقعی ٹھہرایا جائے گا، احترازی نہیں، قید واقعی سے مراد ایسی شرط و قید ہے جو باعتبار واقعہ کے معرض بیان میں آئے اور اس سے مقصود کسی متعین فرد و جزئیہ کا اخراج نہ ہو۔

صحابہ نے اس منافسہ کو کہاں کہاں استعمال کیا، اصحابہ کے فتووں سے اس کی نشاندہی ہو سکتی ہے۔ اس کی سب سے روشن مثال حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر مہاجرین کا یہ استدلال ہے کہ جب آنحضرتؐ نے نماز ایسے امر دینی کے لئے آپ ہی کو آگے بڑھایا، اور منصب امامت پر فائز کیا، تو امور دنیا میں ان کو خلافت کا مستحق کیوں نہ سمجھا جائے اس طرح گویا امامتِ اہم کو انہوں نے امامت صلوٰۃ پر قیاس کیا اور اس حیات آفریں نکتہ کی طرف اشارہ کیا کہ اگر خلافت ارضی کی وراثت چاہتے ہو تو نماز کی اہمیت کو محسوس کرو۔

صفات الٰہیہ بھی قیاس کا ایک مبنیٰ ہو سکتی ہیں۔ ہمارے فقہاء نے مدار و قیاس و اجتہاد کو صرف ان احکام و مقامات تک یا ان نصوص سنت تک محدود کر دیا ہے جو ہیں زیر بحث مسئلہ کسی قدر تفصیل کا حامل ہو سکتا ہے لیکن ایک بہت بڑا مبنیٰ نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کے اسمائے حسنیٰ اور عمومات رحمت و ربوبیت کے تقاضوں کو دیکھا جائے ان سے ہمیں کیا متعین ہدایات مل سکتی ہیں ــــــ کیونکہ انسان کے پاس اگر کوئی کتاب آئین نہیں ہو، اور فقہ و قانون کی ترتیب نے معاشرہ کو مخصوص سمتوں پر نہ ڈالا ہو تب بھی یہ حقیقت واضح ہے کہ انسان اس زمین پر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ و نائب ہے اور اللہ تعالیٰ ایک آئینہ صفت ہے جو اس کی راہنمائی کر سکتا ہے اور زندگی کے نصب العینوں کی طرف بلا سکتا ہے۔

آنحضرت نے کئی دن کے تحنث کے بعد، جب اچانک جبریل امین کو مخاطب پایا، اور پہلی دفعہ اقرأ کی حیرت انگیز آواز کان میں پڑی، اور یہ معلوم ہوا کہ اللہ کا فرشتہ بھینچ بھینچ کر ایک حقیقت دل میں منتقل کر رہا ہے، تو خوف و فکر نے گھیرا۔ اور تشویش پیدا ہوئی، کہ پردہ غیب سے کیا ظہور پذیر ہونے والا ہے اور کن خطرات کا سامنا ہے۔ حضرت خدیجہؓ سے ان کیفیات کا ذکر ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ:۔

کلا ابشر فواللہ ما یخزیک اللہ۔ (صحیح) — نہیں! آپ کو گھبرانے کے بجائے خوش ہونا چاہیئے۔ اللہ ہرگز آپ کو رسوائی سے دوچار کرنے والا نہیں۔

اور اس اذعان کی بنیاد، اس دلیل پر رکھی تو کہ جب آپ صلۂ رحمی فرماتے ہیں۔ سچ بولتے ہیں اور لوگوں کے کام آتے ہیں۔ تو یہ کیونکر ممکن ہے، کہ اللہ کی ربوبیت آپ ایسے خیر اندیش انسانیت کو ہلاکت میں ڈالے ——— یہ طریق استدلال جو حضرت خدیجہؓ نے اختیار کیا، اس اصول کی طرف بین طور سے راہنمائی کرتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے عمومات لطف و رحمت اور تصور کو بھی استدلال و استنباط کا ایک مبنیٰ ٹھہرانا ممکن ہے:۔

رئیس احمد جعفری

حضرتِ علیؓ کا ایک خطبہ

امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ خطبہ ان کے مجموعہ خطبات نہج البلاغہ سے ماخوذ ہے جسے مصر کے مشہور عالم مفتی محمد عبدہ نے مرتب اور شائع کیا تھا۔ اس خطبہ میں مسلمانوں کو احکام الٰہی کے مطابق پاکباز زندگی بسر کرنے کی جس دلنشیں انداز میں تلقین فرمائی گئی ہے وہ فصاحت و بلاغت اور کمال خطابت کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔

شکر و سپاس اس خدا کو سزاوار ہے جو اپنی قدرت و توانائی سے سب پر غالب ہے اور اپنے فضل و احسان کے اعتبار سے ہر ایک سے نزدیک ہے۔ ہر فائدہ کا عطا کرنے والا اور ہر بڑی سے بڑی بلا اور سختی کا رفع کرنے والا ہے۔

میں اس کے احسانِ بے حد پر اور نعمت واسعہ پر اس کی حمد کرتا ہوں!

میں اس بات پر ایمان رکھتا ہوں کہ وہ اول اور ہویدا ہے اور اسی سے راہ ہدایت طلب کرتا ہوں کہ وہ نزدیک ہے اور راہ نما ہے۔ اسی سے یاوری کی امید رکھتا ہوں کہ وہ غالب و توانا ہے۔ اسی پر توکل کرتا ہوں کہ وہ میرے لئے کافی اور یاور ہے اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بندے اور فرستادہ ہیں جن کو اس نے اپنے فرمان جاری کرنے نیز تبلیغ حجت و دلیل اور اپنے عذاب سے ڈرانے کے لئے روانہ فرمایا۔

خدا کے بندو! میں تمہیں تقویٰ اور معرفتِ خدا کی وصیت کرتا ہوں جس نے تمہاری راہ نمائی کے لئے قرآن کریم میں امثال اور واقعات بیان کئے۔ جس نے تمہاری عمر کے لئے اوقات مقرر کئے اور تمہیں لباس سے سنوارا۔ تمہاری معیشت میں توسع پیدا کیا تمہارے کردار کا احاطہ کیا اور تمہارے لئے اس کی جزا طے کی۔ جس نے تمہیں نعمت ہائے بسیار و صلہ ہائے بے شمار بخشا۔ حجت آشکار سے ڈرایا تمہیں امتحان و آزمائش میں مبتلا کیا۔ تمہاری مدتِ عمر و زندگانی متعین کی جہاں تمہاری آزمائش ہوگی اور جہاں کے ہر کاموں پر قیامت کے دن تمہارا محاسبہ کیا جائے گا۔ پس یاد رکھو سرچشمۂ دنیا تیرہ اور اس کا گھاٹ گل آلود ہے۔ اس کا نظارہ دل خوش کن اور اس کی آزمائش تباہ کن ہے۔ یہ مٹ جانے والا دھوکا، زائل ہو جانے والا سایہ، ڈوب جانے والی روشنی اور ٹوٹ جانے والا ستون ہے۔ یہاں تک کہ جب نفرت کرنے والا اس سے مانوس اور گھبرانے والا اس سے مطمئن ہو جاتا ہے تو وہ اسے اپنے پاؤں سے پٹک دیتی اور اپنے تیروں سے ہلاک کر دیتی ہے اور انسان کے گلے میں موت کی کمندیں (پھندا) ڈال کر اسے کشاں کشاں خوابگاہ تنگ (قبر) اور بازگشتگاہ ترسناک (آخرت) کی طرف لے جاتی ہے تاکہ وہ جائیگاہ ہمیشگی (جنت یا دوزخ) اور نتیجہ اعمال دیکھ لے۔ اسی طرح خلف سلف کا تعاقب کرتے رہتے ہیں۔ نہ تو موت اپنی کمند فرمائی سے باز آتی ہے

اور نہ یہ دنیا میں رہنے والے لوگ ارتکاب گناہ سے باز رہتے اور پشیمان ہوتے ہیں۔ لوگ اسی طرح پے در پے گذرے چلے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ یہ اِن فانی ہستی پر منتہی ہوں گے اور جب قیامت برپا ہوگی تو پھر زندہ کئے جائیں گے۔ خدا نے آمرزگار ! انہیں قبروں کے گوشوں درندوں کے بھٹوں اور جنگ کے میدانوں سے جہاں وہ ہلاک ہوتے ہوں گے اٹھائے گا اور یہ تیزی کے ساتھ سوئے معاد اور جائے بازگشت کی طرف جو خدا نے ان کے لئے مقرر کر دی ہے روانہ ہوں گے۔ ان میں کوئی گروہ صف بستہ خاموش کھڑا ہوگا۔ بینائی خداوند انہیں احاطہ کئے ہوگی اور جب حساب کا وقت آئے گا اور منادی آواز دے گا، ان کے اجسام پر فروتنی و خواری کا لباس، رسوائی اور ذلت کی شکستہ حالی کا لباس ہوگا۔ تدبیریں اور آرزوئیں ناکام ہو چکی ہوں گی۔ دل افسردہ اور غمگین ہوں گے خشوع و فروتنی کے باعث اُن کی آوازیں پست ہوں گی۔ منہ پسینہ سے پر ہوگا خوف بے اندازہ ہوگا۔ بجائے تمیزِ حق و باطل و جزائے خیر و شر و عتابِ کیفر و بخشیدنِ ثواب و پاداش، ان کے کانوں میں لرزہ پیدا کر رہی ہوں گی۔ یہ وہ بندے ہیں کہ قدرتِ خداوندی سے خلق ہوئے اور اس کی سطوت و قہرمانیت سے اس کے غلام بنائے گئے۔ پھر جانکنی کا وقت آیا اور ان کی روحیں قبض کی گئیں اور مرنے کے بعد یہ قبروں کو سونپ دیئے گئے جہاں یہ ریزہ ریزہ ہو گئے پھر انہیں ایک ایک کر کے قبر کی تنہائیوں سے اٹھایا گیا اور انہیں ان کے اعمال کی جزا دی گئی اور یہ حساب کے لئے جدا جدا کر دیئے گئے۔ ان لوگوں کو گمراہی سے رہائی پانے کی مہلت دے دی گئی تھی۔ رہ صداقت کا نشان بتا دیا گیا تھا اور خدا کو راضی رکھنے کے لئے جتنی مدت دے دی گئی تھی۔ شبہات کی تاریکیاں ہٹا دی گئی تھیں اور مضمار و جہاد کی طرح چھوڑ دیا گیا تھا۔ فکر عمل اور نور علم و دانش کی تلاش کی مہلت دے دی گئی تھی کہ موت کے پہنچنے تک فرصت سے فائدہ اٹھائیں اور یہ امثال صائبہ پند شافی اور عقل رسا کتنے دل نشین ہیں کاش یہ دل پاکیزہ اور گوش شنوا اور اندیشہ ثابت اور عقل استوار پا لیتے۔ پس اے لوگو خدا سے اس شخص کی طرح ڈرو جو پند و نصیحت کو سنتا ہے اور سر جھکا لیتا ہے۔ جس نے گناہ کیا ہو اور اس کا اعتراف کیا ہو۔ جو خدا سے ڈرا ہو اور عمل صالح کرنے لگا ہو۔ جس نے عذابِ خدا سے خائف ہو کر توبہ کی جانب قدم بڑھایا ہو۔ قیامت پر ایمان لا کر اچھے کام کئے ہوں۔ عبرت انگیز چیزوں کو دیکھ کر نصیحت حاصل کی ہو۔ عذاب الٰہی سے ڈرایا گیا ہو تو ڈر گیا ہو۔ حق کی آواز سن کر اس کی طرف رجوع کرتا ہو اور تائب ہو جاتا ہو۔ پیغمبروں کی پیروی کرتا ہو اور ان کے قدم بقدم چلنے کی کوشش کرتا ہو۔ جب اسے راہ راست دکھائی جاتی ہو تو وہ دیکھ لیتا ہو اور شتابی کے ساتھ جوئندہ حق بن کر گناہوں سے رو بہ فرار لا کر نجات حاصل کر لی ہو اور آخرت کے لئے عمل صالح کے ذخیرے جمع کر لئے ہوں۔ اپنے باطن کو پاک کر لیا ہو اور آخرت کا گھر آباد کر لیا ہو اور توشۂ بندگی خدا و خدمتِ خلق، دنیا سے کوچ کرنے کے لئے راہِ سفرِ آخرت پر رہبری کے لئے اور جائے تنگ دستی (قبر و قیامت) کے لئے ذخیرہ اندوزی کر کے (عمل صالح ہے) اپنی پیٹھ مضبوط کر لی ہو اور جائے آخرت کے لئے اس توشہ کو موت سے پہلے روانہ کر دیا ہو۔

پس اے بندگانِ خدا خدائے بزرگ و برتر نے جس کام کے لئے تمہیں خلق کیا ہے اس سے ڈرتے رہو اس نے اپنی ذات

کے متعلق تمہیں جتنا خوف دلایا ہے اتنا اس سے ڈرو اور اس کے وعدہ کی صداقت کو پانا کہ کے روزِ قیامت کے ہول سے ڈر کر اجرِ آخرت کے مستحق بن جاؤ۔!

اس نے تمہارے لئے کان بنائے تاکہ تم اچھی طرح کام کی باتیں یاد رکھ سکو! آنکھیں دیں تاکہ تاریکی سے نکل کر بینا بن جاؤ اور تمہارے ہر عضوِ ظاہری کو عضوِ باطنی سے جدا کر دیا اور ان اعضا کو ترکیب ہائے سودمند سے قائم اور برقرار رکھا۔ خدا نے تمہارے لئے عمر و زندگی کی مدت معین کی اور اسے تم سے پنہاں رکھا۔ اور آثارِ گزشتگان کو تمہاری عبرت اندوزی کے لئے باقی رکھا۔ وہ لوگ جو اپنے نصیب سے بہرہ ور ہونے کی منزل اور اپنے رسنِ گلو کے کشادہ ہونے کے مقام (دنیا) سے تم سے پہلے گزر چکے ہیں جنہیں قبل اس کے کہ آرزوئیں پہنچ سکیں موت نے جھپٹ لیا اور مدتِ حیات منقطع ہو جانے کے باعث تمنائیں منتشر ہو گئیں۔ انہوں نے ہنگامِ تندرستی کوئی توشۂ آخرت مہیا نہ کیا اور زندگی کے آغاز (جوانی و توانائی) میں کوئی عبرت نہ حاصل کی۔ کیا یہ نوجوان جوانی و توانائی میں پیری و خمیدگی کا انتظار کر رہے ہیں؟ کیا کوئی تندرست بیماری ہائے گوناگوں کا منتظر رہتا ہے؟ کیا وہ جو باقی اور برقرار ہے فنا اور نیستی کے سوا کسی اور چیز کا منتظر ہے؟ حالانکہ رحلت کا وقت نزدیک آچکا انتقال کی گھڑی سر پر آ پہنچی سوزشِ غم کے نتائج بھگتنے لعابِ دہن کے گلوگیر اور پھندا اٹکا لگنے گھونٹ پینے اور مستغاث فرزندوں ہمسروں اور دوستوں سے مدد طلب کرنے کے لئے متوجہ ہونے کی ساعت آگئی ہے کیا ان لوگوں نے موت کی سختیاں دور کر دیں؟ یا ان کے شیون نے کوئی فائدہ پہنچایا؟ جب کہ گورستان میں سپردگی عمل میں آگئی اور گورِ تنگ میں تنہا چھوڑ دیا گیا؟ قبر کے کیڑوں نے اس کی لاش کو پارہ پارہ کر دیا۔ مصائبِ دوراں نے اس کے نشانوں کو نابود کر دیا بدن کی طراوت، تازگی و رعنائی رخصت ہو گئی، بادِ سخت نے اس کے آثار کو محو کر دیا۔ اس کی ہڈیاں پس از توانائی بوسیدہ ہو گئیں اور روحیں بارِ گراں (معصیت) کا بوجھ لے کر غیب کے اخبار پر یقین لے آئیں۔ مگر کب؟ جب نہ اعمالِ صالحہ میں اضافہ ممکن ہے نہ برے کاموں کی تلافی کی جا سکتی ہے! کیا تم ان لوگوں کے (مرنے والوں کے) باپ بھائی بیٹے عزیز اور رشتہ دار نہیں ہو؟ بے شک تم انہی کے روبہ کی پیروی کر رہے ہو انہی کے راستہ پر چل رہے ہو اور انہی کے جادے کو پامال کر رہے ہو—! تمہارے قلوب اپنے حصوں کی طرف سے سخت ہیں اپنی رستگاری سے بے فکر ہیں اور معصیت کے میدانوں میں اس طرح جولانیاں دکھلا رہے ہیں گویا (فرمانِ خداوندی) کے مخاطب ہی نہیں بلکہ کوئی اور لوگ ہیں گویا دنیا کے جمع کرنے ہی میں ان کو فلاح و صلاح ہے—!

لوگو! یاد رکھو کہ تمہیں پل صراط پر سے گزرنا ہے۔ اس کی لغزش کے مقامات ٹھوکر کھانے کی جگہوں اور متواتر خوفوں سے گزرنا ہے۔ لہٰذا خدا سے اس دانا آدمی کی طرح ڈرو جس کے دل میں انجام کی فکر نے گھر کر لیا ہو، جس کے بدن کو خوفِ خدا نے لاغر کر دیا ہو، عبادتِ شب نے جس کے دلوں کو ثواب کی امید سے پیاسا بنا دیا ہو، جس کی خواہشاتِ نفسانی کو زہد نے روک دیا ہو، جس کی زبان کو ذکرِ خدا نے خشک کر دیا ہو، جس نے خوف کو اپنے بچاؤ کے لئے پیش پیش رکھا ہو، جس نے راہِ روشن سے ہٹے ہوئے راستوں سے روگرداں ہو کر منزلِ مقصود تک پہنچانے والے سیدھے راستے پر رہروی شروع کر دی ہو، جس کو فریب

کے مواقع نے نیک کام سے روکا نہ ہو۔ جس نے شبہات کی حقیقت پہچان لی ہو۔ جس نے اپنے خوشگوار دنوں کی مہلت کو غنیمت میں عالم اخروی کی راحت اور نجات کی خوشخبری حاصل کر لی ہو۔ دنیا کو جس نے اچھے صفات کا حامل بن کر بسر کیا ہو اور دنیا کے عالم میں جس نے آخرت کا توشہ پہلے بھیج دیا ہو۔ عذاب الٰہی سے خائف ہو۔ جس نے نیک کام کرنے میں جلدی کی ہو۔ زندگی کی عطا کی ہوئی فرصت میں جس نے عجلت کے ساتھ آخرت کے کام انجام دے لیے ہوں۔ پسندیدہ امور کی طرف راغب ہو کر اور قابل ترک چیزوں سے روگرداں رہا ہو۔ آج (زندگی میں) کل (موت کے بعد) کا دھیان رکھا ہو۔ اپنے اعمال کو اپنی نظر میں رکھا ہو اس لئے کہ اجر اور عطا بخشش اور ثواب منتقم اور نصیر ہونے کی حیثیت سے حجت اور دلیل پیش کرنے والے کی حیثیت سے کتاب خدا بہت کافی ہے۔

لوگو! میں تمہیں خدا سے ڈرنے کی نصیحت کرتا ہوں جس نے عواقب کی دہشت دلا کر عذر کرنے والوں سے عذر کا سہارا چھین لیا۔ گمراہوں پر واضح دلیلیں قائم کر دیں اور انہیں اس دشمن (شیطان) سے چوکنا کر دیا جو سینہ میں چپکے سے گھس جاتا ہے اور کانوں میں گمراہی کی باتیں ڈال کر گمراہ اور برباد کرتا ہے! یہ وہ ہے جس نے تم سے وعدے کئے اور مبتلائے فریب کر دیا گناہوں کو زیب و زینت سے آراستہ کیا اور انہیں ہلکا بنا کر تمہارے سامنے پیش کیا۔ یہاں تک کہ جب اس نے آہستہ آہستہ خوب شکنجہ میں کس لیا تو جن چیزوں کو خود ہی بنا سنوار کر پیش کر چکا تھا ان کا منکر ہو گیا جن کاموں کو ہلکا ثابت کر چکا تھا ان کو بڑا سمجھنے لگا۔

مولانا حسن مثنیٰ ندوی

علوم اسلامیہ کی تشکیل جدید

ایک عالم و صوفی کا تبصرہ!

فقہ جدید کی تشکیل کوئی نئی آواز نہیں۔ پہلے بھی بارہا یہ صدا بلند ہو چکی ہے علامہ ابن تیمیہ کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اہل سنت کے چاروں مذاہب کی فقہ کو ملا کر ایک جدید فقہ تیار کرنے کی رائے رکھتے تھے۔ علامہ اقبال کہتے تھے اس زمانے کی اہم ترین ضرورت فقہ کی تشکیل نو ہے، اقبال سے پہلے بھی کئی اہل علم بزرگ اس کے حامی گزرے ہیں ان میں سے فقط ایک کا ہم اس وقت ذکر کریں گے۔ یہ بزرگ حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی ہیں جو اپنے دور کے جید عالم اور بلند پایہ صوفی تھے اور ندوۃ العلماء کے مؤسسین اولین میں تھے حضرت شاہ صاحب پھلواروی شاگرد تھے مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے اور مولانا سید نذیر حسین دہلوی کے۔ اور طریقت میں خلیفہ تھے مولانا فضل الرحمان گنج مرادآبادی کے اور حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے گویا جامع الشریعت والطریقت تھے۔ اس کے باوجود بڑے ہی روشن خیال اور وسیع المشرب تھے۔ کبھی کسی کی تکفیر نہیں کی۔ اختلاف خیال جتنا ہوتا اسے اس سے آگے نہ بڑھنے دیتے اور جتنا اتفاق ہوتا اس کی اتنی حمایت سے باز نہ آتے۔ سر سید کے بہت سے خیالات سے انہیں شدید اختلاف تھا لیکن اس کے باوجود ان کی تعلیمی تحریک کے زبردست حامیوں میں تھے یہاں تک کہ بقول مولانا عبدالماجد دریابادی "حضرت شاہ صاحب کی تقریریں اور محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس مترادف چیزیں تھیں"

ندوۃ العلماء کی تاسیس سنہ ۱۳۱۰ھ میں ہوئی تھی اور اس کا پہلا سالانہ اجلاس ۱۳۱۱ھ میں کانپور میں ہوا تھا۔ اس موقع پر جناب شاہ صاحب نے جو تقریر فرمائی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ندوۃ العلماء کی بنیاد اسی مقصد کے لئے رکھی گئی تھی کہ فقہ کی ——— اور نہ صرف فقہ کی بلکہ تصوف اور دوسرے علوم کی بھی ـ تشکیل نو کی جائے۔ حضرت شاہ صاحب کی یہ تقریر "نجم الاخبار" اٹاوہ میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے بعد اسے سر سید نے اپنے اخبار "تہذیب الاخلاق" (مجریہ یکم محرم الحرام ۱۳۱۲ھ) میں شائع کیا اور اس پر یہ نوٹ لکھا

شاہ سلیمان کا نیچریانہ وعظ

"جناب مولوی سلیمان شاہ صاحب جو بہت بڑے عالم اور سجادہ نشین صوفیائے کرام پھلواری ہیں ایک نہایت عمدہ اور مفید لکچر مجلس ندوۃ العلماء میں دیا تھا جس کی نسبت ہم نے سنا ہے کہ بعض مولویوں نے اس کو پڑھنے نہیں دیا۔ درحقیقت وہ لکچر حسب حال زمانہ ہے اور اسی لئے ہم اس کو جس طرح نجم الاخبار اٹاوہ میں چھپا ہے اپنے تہذیب الاخلاق میں [illegible]

[illegible]

فرمایا اس سے تو وہ خود نیچری معلوم ہوتے ہیں ؎

وجد و منع بادہ صوفی! ایں چہ کافر نعمتی ست
منکر مے بودن و ہمرنگ مستاں زیستن

مقالہ طویل ہے اس لئے ہم صرف اسکے کچھ ہی حصے نقل کریں گے۔ پہلے مترجم نے علم کلام، علم فقہ اور علم تصوف کا ماخذ کتاب و سنت سے بتانے کے بعد یہ بتایا ہے کہ ان علوم کا سبب ایجاد کیا ہوا اور پھر رفتہ رفتہ ان علوم میں کس طرح ارتقا ہوتا گیا، یہاں تک کہ متاخر تصانیف کا رنگ متقدم تصانیف سے بالکل مختلف ہو گیا۔

وہ فرماتے ہیں :-

"علم ایمان کا نام کلام و عقاید اور مسائل عبادات کا نام فقہ اور مسائل احسان کا نام تصوف مشہور ہوا اور ماخذ اصلی ان سب علوم کا وہی قرآن و حدیث ہے ——— پھر جب زمانے نے اور بھی رنگ بدلا اور فلسفے نے اپنا علم نصب کیا اور اپنی جماعت میں سے معتزلہ و جبریہ و قدریہ پیدا ہو گئے اور ادھر مخالفین اسلام نے بھی علمی حملے شروع کئے تو اہل عقائد کو ضرور ہوا کہ بمضمون وجادلھم بالتی ھی احسن اپنے عقائد کو دلیلوں سے مضبوط کریں اور مخالفین کے شبہات کو انہیں کے مسلمات سے دفع کریں، پس اس زمانے سے علم عقائد میں مسئلہ وجوب و امکان و حدوث و قدم و عینیت و غیریت، صفات، و اثبات جزء لا یتجزیٰ و اثبات معجزہ بدلائل و براہین وغیرہ ذالک من المباحث کا اضافہ کیا گیا رفتہ رفتہ مثل تجرید و شرح تجرید و عضدیہ و شروح مقاصد و مواقف و نسفیہ وغیرہا کے ایک نئے انداز کی کتابیں تالیف ہو گئیں، ان کتابوں کو تھوڑا قبل کی کتابوں سے ملاؤ مثلاً فقہ اکبر و قواعد العقائد و عقیدہ شہابیہ، تو ان کو دوسری ہی شے پاؤ گے۔

علامہ ابن خلدون کے مقدمے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فرق مخالفین کی تردید اور عقائد کے مسائل کو بدلائل عقلیہ منضبط کرنا پہلے امام ابو الحسن اشعری نے کیا۔ اس کے بعد قاضی ابوبکر باقلانی امام الحرمین نے اس رنگ کو اور بھی پختہ کیا پھر منطق و فلسفہ کی جب زیادہ اشاعت ہوئی تو امام غزالی نے اس کی تردید شروع کی اور تہافت الفلاسفہ وغیرہ لکھیں، پھر امام ابن الخطیب اور اکابر علما نے عقائد میں اسی نہج کو اختیار کیا مگر اصل وہی ارشاد امام باقلانی ہے، واللہ اعلم بالصواب و علیٰ ہذا القیاس جب فقہا نے دیکھا کہ سمجھ لوگوں کی کم آ رہی ہے اور احادیث نبوی ضعیف و موضوع و منکر و معضل و شاذ ہر قسم کی قائع و شائع ہیں، تو ان لوگوں نے اپنے خیال کو تھوڑی سی وسعت دے کر احادیث کے لئے کچھ قواعد مقرر کر کے حسن و صحیح کو چھانٹ کر اس سے مسائل عبادات و معاملات متخرج کئے تاکہ زمانے کے لوگوں کو عمل درآمد میں دقت نہ ہو، امام شافعی، امام زفر، امام محمد، ابو یوسف نے امالی، و جامع صغیر و آثار و حجج وغیرہ وغیرہ تالیف کیں، پھر تو جوں جوں مدتیں بڑھتی گئیں فقہی تالیفات کا انداز بھی اسی طرح بدلتا رہا۔ یہاں تک کہ اقناع و قدوری و ہدایہ اور رفتہ رفتہ در المختار و فتح المعین اور فتاویٰ ہندیہ وغیرہ ذالک مدون ہو گئیں۔ ان کتابوں کے انداز کو جامع صغیر ہی سے ملاؤ آسمان و [illegible]

کا فرق پاؤ گے۔ وعلیٰ ہذا القیاس حضرات اہل احسان یعنی صوفیائے کرام نے بھی قرن اول کے کچھ تھوڑے ہی دنوں بعد دیکھا کہ اب قلوب میں رقت بہت کم ہو گئی اور طرح طرح کے آزادانہ خیالات پیدا ہونے لگے، جناب باری کی معیت اور حضور کا دھیان اب بہت کم ہو گیا اور خشوع و خضوع و ذوق و شوق و مواجید و تواجد یہ مفقود ہونے لگے تو ان لوگوں نے محض صحبت اور ارادت کے کشود کار کو ناکافی سمجھ کر بضرورت زمانہ ایک نیا انداز پیدا کیا یعنی پہلے تو قرآن و حدیث سے کتاب الزہد والرقاق کو جمع کیا مثل کتاب الزہد عبداللہ بن مبارک و احمد بن حنبل وغیرہ، پھر اس کے اجمال کی تفصیل میں کتابیں لکھیں، اور مقامات صبر و رضا و زہد و شکر و توبہ و خوف و رجاء و فقر و توکل و محبت و ذوق و شوق و معارف توحید و تجلیات کو بشرح و بسط لکھا رسالہ قشیریہ و قوت القلوب و احیاء العلوم و فتوح الغیب و آداب المریدین و عوارف وغیر ذلک عظیم و طویل مؤلفات طیار ہو گئے۔ پھر بضرورت زمانہ کچھ نہ کچھ اور بھی مضامین والحاق خارج ہوتے رہے، مکتوبات، ملفوظات کا ایک نیا سلسلہ قائم ہو گیا۔ اب دور نہ جاؤ ذرا ان مکتوبات و ملفوظات کو فتوح الغیب و احیاء سے ملاؤ پھر انصاف کرو کہ کیا نسبت ہے جو سا اناڑی بھی تو یوں اٹھے گا کہ این زمین و آسمانے دیگر است، مگر ماہرین فن یہ ضرور کہیں گے کہ ہاں فرق تو بہت ہے مگر زمانے کی ضرورت اس کی مقتضی تھی۔ بے شک ایسا ہی ہونا چاہیئے تھا۔

اور ان تینوں حضرات متکلم و فقیہ و صوفی کو علوم الٰہیہ کی ضرورتیں بھی وقتاً فوقتاً مختلف نہجوں سے پڑتی رہیں، اہل کلام نے منطق و ریاضی و فلسفہ و حکمت مروجۂ زمانہ سے مذاق پیدا کیا، فقہاء نے محاورات قرآنی و حدیثی کو سمجھنے کے لئے صرف و نحو و بلاغت و معانی و ماضاہا کو اختیار کیا پھر اس سے اضافات و دلالات و امر و نہی وغیرہ ذلک مباحث کو انتخاب کر کے اس کا اصول فقہ نام رکھا، اور صوفیہ نے بھی عملی طور سے چلیات و خلوات و حبس نفس و لحاظ نفوس داخلی و خارجی وغیرہ وغیرہ کی مشاقی کی اور یہی ان کے علوم الٰہیہ ٹھہرے اور یہ علوم الٰہیہ بھی جو بطور اختتام کے ہیں، اپنے مخدوم کے اتباع میں بضرورت زمانہ مختلف رنگوں میں رنگے جاتے ہیں ان خزینوں کو بھی ایک طور سے قرار نہ رہا۔ مدارس جہاں علوم و فنون پڑھائے جاتے تھے، وہ بھی ایک سلسلے کے مدت تک پابند نہ رہے۔ سو پچاس برس بعد ضرور ایک نئی آنچ پیدا ہو جاتی تھی۔ اگلے سلسلۂ علمی کو تاریخوں میں پڑھو پھر آخری سلسلۂ درس نظامی کو دیکھو شتان بینہما۔ اور اس پر طرفہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کو حضرات درس نظامی نام رکھتے ہیں مگر بیسیوں کتابیں ایسی اضافہ ہو گئیں جن کی اس سلسلے کے موجد حضرت مولانا نظام الدین قدس سرہ کو بھی خبر نہ تھی مثلاً حمد اللہ، قاضی، غلام یحییٰ، ملا حسن، ہدیہ سعیدیہ وغیر ذلک، اس پر طرفہ تماشا یہ ہے کہ بعض علماء اس کو بھی ایک نظم مذہبی تصور کرتے ہیں اور نہ معلوم اس درس نظامی کا کیا مطلب سمجھتے ہیں۔ ہمارے ایک دوست مولوی نے میری انجمن کے خط کے جواب میں لکھا کہ ہاں میرے مدرسے کا نصاب وہی ہے جو دو سو برس سے ہندوستان کے علماء کا مقبول ہے جس کو لوگ درس نظامیہ کہتے ہیں، مجھے اس تحریر پر سخت ہنسی آئی کہ اس غریب ملا کو یہ بھی معلوم نہیں کہ حضرت مولانا نظام الدین صاحب کو کتنا زمانہ گذرا اور اس درس کے سلسلے میں وہ کتابیں ہیں جن کو تالیف ہوئے ابھی ڈیڑھ سو برس بھی نہیں گذرے۔ میر غلام علی سبحۃ المرجان میں فرماتے ہیں کہ ملا نظام الدین علیہ الرحمۃ نے ۱۱۶۱ھ میں انتقال فرمایا۔

بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔

اب میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ تفسیر جس میں اگلے زمانے کے علمی مفروضہ سے ہم نے خبر دی ہے۔ آپ بزرگوں کے نزدیک صحیح ہے یا نہیں، میرا جہاں تک خیال ہے ایسے تاریخی واقعات کو کوئی جھٹلا نہیں سکتا پھر فرمائیے ہم کو اس زمانے کی مفروضات کا بھی خیال کرنا ضروری ہے یا نہیں، میرا جہاں تک خیال ہے ایسے تاریخی واقعات کو کوئی جھٹلا نہیں سکتا پھر فرمائیے ہم کو اس زمانے کی مفروضات کا بھی خیال کرنا ضروری ہے یا نہیں ———— شاید مفروضات آپ بزرگوں کے فہم میں پوری طرح نہیں آئیں ورنہ میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ سب سے پہلے ان مفروضوں سے کہیں آگے آپ بزرگان ہوتے اور علوم الہیہ وغیرہ سب ایک نئے ڈھنگ کے ہو جاتے کیونکہ میں جانتا ہوں کہ فلسفیانہ ہم نئے لوگوں میں بہت ہے مگر اصلی مذہبی جوش اور سچی بھی خدا ہی آپ ہی بزرگوں کو حاصل ہے آپ ہی لوگوں کی صلاح اور تقویٰ و خلوص نیت و برکت کی طفیل گستری نے ہم لوگوں کو ہلاک و زندقہ و الحاد سے بچایا ہے ورنہ نیچریت کا سبز باغ دیکھ کر ہم کبھی کے ادھر سے ادھر ہو گئے ہوتے اللھم احفظنا عن شرورھا بعد از بہ تینشا، اب زمانے کی علمی مفروضوں پر بھی ذرا غور فرمائیے، ایک زمانہ وہ تھا کہ یونانی فلسفہ دنیا میں تسلیم کر لیا گیا، ہر سائنس کا وہی دستور العمل، تمام مباحث علمیہ کا اسی پر مدار تھا۔ ہمارے اسلام کے مقدس بزرگوں نے بھی اسی کو عربی میں ترجمہ کیا پھر اس کے اصول و فروع پر جرح کیں، اعتراضات کی بوچھاڑ سے اس کے معتقدین کو گھبرا دیا، مخالفین جو قدم عالم کے قائل تھے ہمارے حشر و نشر کے عقیدے پر معترض ہوتے، ہمارے بزرگوں نے انہیں کے اصول سے حدوث عالم وغیرہ ثابت کیا، ابن کمونہ وغیرہ کا توحیدی کلمہ پر جو اعتراض تھا اس کا کافی جواب دیا گیا اور انہیں کی اصطلاحوں و اصول پر مستقل کتابیں لکھی گئے۔ امام رازی کی تفسیر اور شرح اشارات اور امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ ایسے مسائل سے مملو ہیں اور آپ لوگ اس سے خوب واقف ہیں۔

. . . .

حضرات! اسی طرح اس زمانے میں فلسفہ نے ایک دوسری کروٹ لی ہے جو اگلے زمانے کے فلسفے سے بہت کچھ فرق رکھتا ہے اور جیسے زمانہ پیشیں میں مشائیہ کا فلسفہ شہرہ آفاق تھا، اب یورپین فلسفہ اور علم تمام دنیا میں دائر و سائر ہے اور طرح طرح کے علوم و فنون نئے پیدا ہوئے مثلاً اصول گریوٹیشن، علم جیالوجی، وغیرہ وغیرہ، اب علوم نے بتا دیا ہے کہ آسمان کا وجود ہی نہیں، زمین بھی ایک سیارہ ہے، سورج کے گرد دورہ کیا کرتی ہے، وغیرہ ذالک۔ اب ان اصول پر اسلامی عقائد و مسائل پر حملے شروع ہوئے علم جغرافیہ نے ثابت کر دیا ہے کہ زمین کروی ہے مسطح نہیں، اب اس قاعدے کے مطابق قرآنی الفاظ پر اعتراض ہونے لگے۔ ہماری جماعت کسی اعتراض کے جواب سے عاجز نہیں، ضرور اس کا جواب دیتی ہے اور ہمارے معتقدین اصول موضوعہ کی طرح اس کو تسلیم بھی کر لیتے ہیں مگر مخالفین اس پر قہقہہ لگاتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ صدرا اور شمس بازغہ کی اصطلاح کو نہیں سمجھتے اور ہم ہیگل اور سر آئزک نیوٹن کی اصطلاحات سے واقف۔ سوال از آسمان باشد جواب از ریسمان گویا کا مصداق

جاتا ہے اور اس پر طرفہ یہ ہے کہ قاموس و صحاح جوہری بھی معترضوں کو حفظ نہیں۔

ہم لوگوں نے آپ حضرات سے شرح چغمنی و تصریح وغیرہ پڑھی ہیں، اس میں علم جغرافیہ کے مباحث بھی پڑھے ہیں، اس زمانے کے خیال کے مطابق ربع مسکون سات اقلیموں پر منقسم تھا اور جس میں کوہ الوند جو ایران کا ایک پہاڑ ہے، دنیا میں سب سے بڑا پہاڑ قرار دیا گیا تھا، اب اس زمانے کے جغرافیہ نے ان سب خیالوں کا ناس کر دیا۔ اب کرّے کی دوسری طرف بھی آباد اور مردم خیز ملک جس کو امریکہ کہتے ہیں اور اس سات کی چار تقسیمیں ہو گئیں، یورپ، ایشیا، افریقہ، آسٹریلیا، کوہ الوند کا ذکر کسی اسکول کے لڑکے سے بھی ہم کریں تو وہ پاگل خانے جانے کے قابل سمجھے اب تو ہمالہ سب سے بڑا پہاڑ سمجھا جاتا ہے۔ الغرض دنیا کا ایک نیا انداز ہو گیا ہے۔ بخدا نئے لائق ال جنبر قوموں کے سامنے مجھے تفاسیر و قصص کی مقدس حکایات و امثال بیان کرتے بھی شرم آتی ہے۔ ہماری اکثر کتابوں میں اس زمانے کے خیالات کے بموجب صدہا قصص و حکایات بھرے ہوئے ہیں جن پر آج مخالفین اسلام برہمو سماج، آریہ، عیسائی، نیچری قہقہہ لگاتے ہیں مگر ہم لوگوں نے دوسری گلستان پڑھی نہیں خواہ مخواہ انہیں بیانات پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ایک صاحب نے اپنے پُر اثر وعظ میں ایک حکایت کا ذکر کیا کہ کسی بزرگ کا جہاز گھوڑ مونہوں کے جزیرے میں جا پہنچا ان لوگوں کا جسم تو آدمی کا سا ہے مگر منہ گھوڑے کا سا۔ الخ۔ اس جملے پر اس جلسے کے حاضرین جو نئے علوم کے تعلیم یافتہ تھے حضرت کے منہ کو دیکھنے لگے۔ اور نہایت متحیر تھے۔ درحقیقت وہ بزرگ اپنے اس اظہار حال پر مجبور تھے ہماری صدہا کتابوں میں ایسے قصص لکھے ہوئے ہیں جن کو اس زمانہ کے تجربے نے غلط ثابت کر دیا ہے۔

رفتار زمانہ کی رعایت پر زور دیتے ہوئے آگے چل کر علمائے کرام کو یوں مخاطب فرماتے ہیں:۔

۳۔ مقدس علما! یہ بھی خیال شریف میں رکھئے کہ ان نئے علوم و اصطلاحات عربیہ کی فقط انگلینڈ و جرمنی ہی کو ضرورت نہیں بلکہ ان کے بغیر ہماری فقہ وغیرہ بھی بالکل ناقص ہو رہی ہے صدہا چیزیں ضروریات زمانہ کی وجہ سے ایسی نئی پیدا ہو گئی ہیں جن کے مسائل فقہیہ حلت و حرمت و جواز و ناجواز کے فتاوے میں داخل کرنا چاہیئے۔ اور بیکار باتیں جن کی اب ضرورت نہیں ان کو خارج کرنا چاہیئے۔

اس کے بعد اس دور کے پیدا شدہ مسائل کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ہماری کتب فقہ میں ان ابواب کا اضافہ ہونا چاہیئے۔ پھر بتایا ہے کہ پہلے کتب فقہ بلغاریہ میں نماز عشا و صبح پڑھنے کی بحث آتی تھی اب آئس لینڈ میں نمازیں ادا کرنے کے مباحث قلمبند کرنے چاہئیں۔ پھر آگے چل کر بتایا ہے کہ ہماری کتب فقہ میں خمریات کی بحث میں ما یوخذ من الحنطة والشعیر والذرة کا ذکر ہے لیکن اب آگے یوں ہونا چاہیئے۔

وما یتخذ من العنب علی اقسام منها ما یکون قلیل السکر وکثیر السرور یقال له پورٹ وائین ولونه احمر، ومنها ما یشتد غلیانه وبغلوه یقال له برانڈی ایکشا [illegible] تحتی، ویکون ابیض بحکمه کذا وکذا لشمپین واسپرٹ وائین والرم والبیر وامثاله۔

پھر لکھتے ہیں:-

"علی ہذا القیاس کتاب المختار والا مامہ میں آب مقطّر اور آب مستحن کی جگہ سوڈا واٹر، لیمنیڈ اور جنجر واٹر کے مسائل لکھنے چاہئیں۔ بلا ضرورت مسائل کے مطارحات اور ضروری مسائل کی فروگذاشت انصاف و دیانت کے خلاف ہے۔"

اس کے بعد اپنے اس شغف کا ذکر کیا ہے جو موصوف کو ہومیو پیتھک طریق علاج سے تھا اور بتایا ہے کہ اسپرٹ اور الکوحل کے بغیر یہ دوائیں نہیں بنتیں اس لئے اس کی حلت و حرمت دریافت کرنے کے لئے اپنے دو استادوں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی اور مولانا سید نذیر حسین دہلوی سے استفتا کیا اور کسی کے جواب سے تسکین نہیں ہوئی پھر فرمایا کہ:-

"پھر آخر میں نے خود تحقیقات شروع کی، پہلے اسپرٹ کی ماہیت دریافت کرنے کے لئے نارمیسی مٹریا میڈیکا وغیرہ خوب غور و دیکھا، پھر اس کے مرکبات یعنی کمپونڈ کی حسی تجربات کر دیکھا، میری سمجھ میں حرمت کسی طرح نہیں آئی۔ پھر بھی مجھ کو اپنی رائے پر وثوق نہ ہوا اور احتیاط نے ایسا مجبور کیا کہ میرا ہومیو پیتھک میڈیسن چیسٹ، بالکل مجھ سے علیحدہ ہو گیا اور آج سات برس ہوتے کہ مجھے ان دواؤں کے علاج و معالجہ سے بالکل بے سروکاری ہے۔ میرا ذاتی نقصان تو اس میں چنداں نہ ہوا، اور کوئی دل لگی کا شغل نکل آیا مگر میرے وطن کے غربا بلکہ متوسط درجے کے لوگوں کو بہت نقصان عظیم اٹھانا پڑا، وہ لوگ مدتوں سے اس نعمت دوا کے عادی تھے۔ اب غور فرمائیے یہ نقصان کس کے تغافل سے ہے؛ میرے ہی تغافل سے، ہم لوگوں نے جب اسپرٹ و الکوحل نام سنا تو متحیر ہو گئے کہ یہ کیا بلا ہے معہذا کسی مستفتی لماس کے معنے بھی روح شراب وجوہر شراب تبلا دیئے تو پھر یہ بندگان درمختار و عالمگیری سے باہر تحقیقات کے لئے ذرا نکلے بھی تو تحفۃ المومنین و مخزن الادویہ کے میدانوں میں جا پڑے اور آخر ان چیزوں کا سراغ نہ لگا مجبوراً فتویٰ واپس ہے۔"

اس کے بعد اس دور کے ایک مسئلے کی طرف علماء کی توجہ دلائی ہے کہ اب تک ٹیلیفون اور ٹیلی گراف کی خبروں کے شرعی مقام کا تعین نہیں ہو سکا ہے۔ اس کو حل کرنے کے ساتھ ہی علمائے عصر کو اخبار بینی اور دوسرے وسائل معلومات کے ذریعے دنیا کے اور خصوصاً عالم اسلام کے حالات سے باخبر رہنے کی طرف متوجہ کیا تاکہ ان نئے نئے علوم سے بھی باخبر رہیں جن کی مدد سے اسلام پر جدید انداز سے حملے کئے جاتے ہیں اور اس سلسلے میں دو چیزوں پر بہت زور دیا۔ ایک سیر و سیاحت اور دوسری کتب خانوں کی تلاش۔ یہاں امام بخاری، امام غزالی، امام ابن عربی، خواجہ معین الدین چشتی، بابا فرید الدین گنج شکر وغیرہم کی مثالیں دی ہیں اور مقدمہ ابن خلدون کی اس فصل کا ذکر فرمایا ہے:-

فصل فی ان الرحلۃ فی طلب العلوم ولقاء المشیخۃ مزید کمال فی التعلم

یعنی فصل اس بیان میں کہ طلب علم اور شیوخ علم کی ملاقات کے لئے سفر کرنا حصول علم میں مزید کمال پیدا کرتا ہے۔

؎ یہ ایک کتاب کا نام ہے اس میں ہر ایک نسخے کی جدا جدا ماہیت اور اس کے ملانے کی ترکیب ہے۔

شاہد حسین رزاقی

ایتھنز اور اسکا جمہوری نظام

جمہوری نظام اور جمہوری افکار کی جن ترقیوں کی بدولت قدیم یونان کو تاریخ عالم میں ایک ممتاز مرتبہ حاصل ہوا اور جو آگے چل کر مختلف اقوام کی تہذیب و تمدن کی اساس بنیں ان کا سب سے بڑا مرکز ایتھنز تھا۔ ایتھنز کی شہری مملکت ہی وہ چھوٹی سی ریاست تھی جس کی عظمت کے اعتراف میں دنیا نے کبھی بخل سے کام نہیں لیا اور جس کے مدبروں اور حکمرانوں کے قائم کردہ نظام اور جس کے مفکروں کے پیش کردہ نظریات آج بھی جمہوریت کا مایہ ناز سرمایہ ہیں۔ مملکت ایتھنز کو یہ بلند مرتبہ صدیوں کی تدریجی ترقی کے بعد حاصل ہوا۔ دوسری یونانی ریاستوں کی طرح ایتھنز میں بھی پہلے ملوکیت تھی اور صدیوں کے بعد جمہوریت قائم ہوئی۔ سنہ ۱۰۶۶ ق م میں ایتھنز کا آخری بادشاہ کوڈرس مر گیا اور اس کی وفات کے بعد نظام حکومت میں یہ اہم تبدیلی کی گئی کہ حکمران کو بادشاہ کے بجائے آرکن کہا جانے لگا اور اس کو امرا منتخب کرنے لگے۔ آرکن زندگی بھر کے لئے حکمران بنایا جاتا تھا اور اس کا شاہی خاندان سے ہونا لازمی تھا۔ سنہ ۷۵۲ ق م میں آرکن کی مدت حکمرانی دس سال کر دی گئی۔ سنہ ۷۱۲ ق م میں آرکن کے لئے شاہی خاندان سے تعلق کی پابندی اٹھا دی گئی اور تمام امراء کو اس عہدہ کے لئے امیدوار ہونے کا مجاز قرار دیا گیا۔ سنہ ۶۸۳ ق م میں ایک اور اہم تبدیلی ہوئی اور طبقہ امراء میں سے نو آرکن منتخب کئے جانے لگے جن میں سے ایک آرکن صرف ایک سال کے لئے صدر حکومت ہوتا تھا۔ اس طرح حکمران مملکت کے ایسے چیف مجسٹریٹ یا اعلیٰ ترین عہدہ دار بنا دیئے گئے جن کا انتخاب کیا جاتا تھا اور یہ جمہوریت کی طرف ایک اہم قدم تھا۔ اس کے بعد ایتھنز میں جمہوریت کو دو چیزوں سے غیر معمولی تقویت ہوئی۔ ایک تو امرا کی خود سری حکومت اور دوسرے عام معاشی بدحالی۔ امرا کی خود سری کا نتیجہ یہ نکلا کہ عوام ایسے مجموعۂ قوانین کی اشاعت کا مطالبہ کرنے لگے جن کے مطابق امرا مقدمات کا فیصلہ کریں اور مختلف جرائم کی سزائیں بھی متعین ہو جائیں۔ اس روز افزوں مطالبہ کا نتیجہ سنہ ۶۲۱ ق م میں قوانین ڈریکو کی اشاعت کی شکل میں نکلا۔ ایتھنز کے اس نامور مقنن نے دستور میں تو کوئی تبدیلی نہیں کی لیکن قوانین، طریق نفاذ اور سزاؤں کا اس طرح تعین کر دیا کہ امرا قانون کو کھینچ تان کر اپنے مفاد کے مطابق اس کی تاویل نہ کر سکیں اور مجرموں کو من مانی سزائیں نہ دے سکیں، قوانین ڈریکو سے جمہوری حقوق کے لئے ایک اہم مطالبہ تو پورا ہو گیا۔ لیکن معاشی بدحالی کو دور کرنے کا مسئلہ حل کرنا آسان نہ تھا۔ کیونکہ اس کی جڑیں بہت گہری تھیں۔ مدت دراز کی معاشرتی اور سیاسی تبدیلیوں نے اقتصادی بنیادوں پر شدید کشمکش پیدا کر دی تھی۔

ساتویں صدی قبل مسیح تمام یونانی ریاستوں میں اہم تبدیلیوں کا دور تھی۔ یونانی شہروں نے بہت ترقی کر لی تھی۔ بحر اسود اور سسلی تک ان کی نو آبادیاں قائم ہو گئی تھیں۔ جہاز رانی میں ترقی کی وجہ سے تجارت بہت پھیل گئی تھی اور ایجاد زر کا مقصد

طبقہ بن گیا تھا۔ ایتھنز میں امراء کا طبقہ بڑے زمینداروں پر مشتمل تھا اور زمین ہی ان کی وہ دولت تھی جس کی بنا پر انہیں سیاسی حقوق اور مراعات حاصل تھے۔ تاجروں کا نیا دولت مند طبقہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے بڑی کشمکش شروع ہو گئی کیونکہ حکومت میں اس طبقہ کا کوئی حصہ نہ تھا اور تاجروں کی یہ خواہش تھی کہ ان کی اہمیت کو تسلیم کر کے حکومت میں انہیں بھی حصہ دیا جائے۔ دوسری طرف کاشتکاروں کا طبقہ اپنی روز افزوں مشکلات کی وجہ سے نالاں تھا۔ اسی زمانہ میں سکہ بھی جاری کیا گیا جس کو حاصل کرنا بہت دشوار تھا اور سکہ کی شدید قلت نے کاشتکاروں کو دولت مندوں سے قرض لینے پر مجبور کر دیا۔ یہ لوگ کاشتکاروں کی زمینیں رہن رکھ کر بہت زیادہ شرح سود پر قرض دیتے تھے اور اگر زمین ناکافی ہوتی تو خود کاشتکار کو غلام بنا لیتے تھے۔ قرض حاصل کر لے یا قرض ادا نہ کر سکنے کی وجہ غلام بن جانے کا یہ نیا طریقہ رفتہ رفتہ بہت پھیل گیا اور آزاد کاشتکاروں کی بڑی تعداد کو یا تو غلاموں کی حیثیت سے اپنے آقاؤں کی زمینوں پر کام کرنے کے لئے مجبور کیا گیا یا ان کو دوسرے ملکوں میں فروخت کر دیا گیا۔ اس صورت حال نے یونان میں سیاسی اور معاشری مشکلات پیدا کر دیں اور کچھ اولو العزم اشخاص غیر مطمئن باشندوں کے حامی اور رہنما بن کر آگے بڑھے اور ان کی امداد سے اقتدار حاصل کر کے جابر بن گئے۔ ایتھنز میں بھی اسی طرح جابریت قائم کرنے کی کوششیں کی گئیں لیکن ان کو ناکام بنا دیا گیا۔ تاہم اہل ایتھنز کو یہ خطرہ تھا کہ اگر صورت حال کی اصلاح نہ کی گئی تو ایتھنز میں بھی جابریت قائم ہو جائے گی۔ چنانچہ یونان قدیم کے ایک عظیم مصلح اور محب وطن سولن کو ۵۹۴ ق م میں آرکن بنایا گیا اور اس کو وسیع اختیارات دیئے گئے تاکہ وہ ایتھنز میں طبقہ داری کشمکش اور معاشی و سیاسی بحران کو ختم کر دے۔ سولن کا تعلق ایتھنز کے ایک اعلیٰ خاندان سے تھا۔ وہ بہت بڑا زمیندار، تاجر اور نامور فلسفی، مدبر اور مقنن تھا۔ شہریوں کو اس کی حب الوطنی اور دیانت پر بہت اعتماد تھا اور وہ یہ سمجھتے تھے کہ سولن ہی ایک ایسا شخص ہے جو ایتھنز کو مشکلات سے نجات دلا سکتا ہے۔ سولن نے سب سے پہلے ہر قسم کے قرضوں کو ساقط کر دیا۔ رہن شدہ زمینیں کاشتکاروں کو واپس دے دی گئیں اور قرض لینے کی وجہ سے جو شہری غلام بنا لئے گئے تھے وہ آزاد کر دیئے گئے نیز آئندہ کیلئے غلام بنا کر قرض دینے کا طریقہ ممنوع کر دیا گیا۔ ایک اور قانون بنا کر سولن نے سکہ اور اوزان میں ضروری تبدیلیاں کیں اور باہر سے آ کر ایتھنز میں آباد ہونے والے صناعوں کو شہری حقوق دے کر صنعت و تجارت کو بہت فروغ دیا۔ اس کے بعد وہ سیاسی اصلاحات پر متوجہ ہوا۔ ایتھنز کی آبادی زمین کی ملکیت کے اعتبار سے چار طبقوں میں منقسم تھی۔ سولن نے اس تقسیم کو اپنی دستوری اصلاحات کی بنیاد بنایا اور حکومتی اقتدار اور ذمہ داریوں کو اس طرح تقسیم کیا کہ دولت مند طبقہ کو سب سے زیادہ اقتدار بھی ملے اور اسی پر سب سے زیادہ ذمہ داریاں بھی عاید ہوں۔ حکومت کے تمام عہدہ داروں کو منتخب کرنے کے لئے رائے دینے کا حق تو تمام شہریوں کو دیا گیا لیکن اعلیٰ ترین عہدوں کے لئے امیدوار ہونے کا حق صرف اعلیٰ طبقہ کو ملا۔ اور سب سے غریب طبقہ ہر ایک عہدہ پر تقرر کے حق سے محروم رہا۔ لیکن اس محرومی کے ساتھ ہی غربا کو ہر قسم کے محاصل سے بھی مستثنیٰ کر دیا گیا۔ دوسرے طبقے اپنی دولت کے تناسب سے مقررہ کردہ شرح محصول ادا کرتے تھے اور اسی تناسب سے ان کے حقوق بھی متعین کئے گئے تھے۔

نظام حکومت کی اصلاح کے ضمن میں سولن کا اہم کارنامہ مجلس چہار صد کا قیام تھا۔ سولن نے یہ اصول بنایا کہ آبادی کے چار مالی طبقے

ایک ایک سو اراکین کا انتخاب کریں اور اس چار سو نمائندوں پر مشتمل ایک ایسی مجلس ہو جو ایک سال کے لئے حکومت کے داخلی، خارجی مالیاتی اور انتظامی کام انجام دیا کرے۔ ایتھنز میں ملوکیت اور اعیانیت کے زمانہ میں بھی کسی نہ کسی قسم کی مجلس موجود رہتی تھی، لیکن سولن کی یہ مجلس منتخب کردہ نمائندوں پر مشتمل تھی۔ سولن نے تمام عہدوں کو بھی انتخابی بنا دیا اور عوام کو عہدہ داروں سے محاسبہ کرنے کا حق دیا۔ اس کے علاوہ تمام شہریوں پر مشتمل عدالت انہے جیوری قائم کیں اور ان کے مجسٹریٹوں سے محاسبہ کرنے کا اختیار بھی دیا۔

سولن کا ایتھنز قدیمی، اعیانی اور جمہوری عناصر کا امتزاج تھا۔ ارسطو نے مجلس چار صد اور عوامی عدالتوں کو بہت اہمیت دی ہے اور اس کی اصلاحات کا رجحان جمہوریت کی طرف تھا اور اس نے ایسے حالات پیدا کر دیئے کہ ایتھنز میں جمہوریت کی ترقی کی راہ ہموار ہو گئی۔ اسطرح سولن اس جمہوری نظام کا بانی ثابت ہوا۔ پرکلیز کی یہ رائے ہے کہ سولن کے عہد میں عروج کو پہنچ گیا۔

سولن کا مقصد یہ تھا کہ ایتھنز میں وہ حالات ختم ہو جائیں جن کا نتیجہ دوسری ریاستوں میں جابریت کے قیام کی شکل میں نکلا تھا۔ لیکن وہ اپنے اس مقصد میں پوری طرح کامیاب نہ ہو سکا۔ امرا کا طبقہ شاکی تھا کہ خود اس طبقہ کے ایک فرد نے ان کو طاقت اور حقوق سے محروم کر دیا۔ اور دوسری طرف غریب طبقہ بھی جو بہت زیادہ تبدیلیوں کا خواہشمند تھا، سولن کی اعتدال پسندی سے خوش نہ تھا۔ یہ بے اطمینانی رنگ لائی اور اس ریاست کی آبادی تین گروہوں میں منقسم ہو گئی۔ ایک تو پہاڑی علاقوں کے لوگ جو غریب اور انقلاب پسند تھے۔ دوسرے میدانوں کے باشندے جو دولت مند اور رقابت پسند تھے اور تیسرے ساحلی علاقوں کے باشندے جو دولت کے اعتبار سے اوسط درجہ کے اور سیاسیات میں اعتدال پسند تھے۔ غریب انقلابی طبقہ کو ایک قابل رہنما پسسٹراٹس مل گیا جو اعلےٰ طبقے میں پیدا ہوا تھا اور یہ چاہتا تھا کہ غریب طبقہ کی امداد سے جابر بن جائے۔ پسسٹراٹس غیر معمولی فوجی قابلیت رکھتا تھا اور اونی طبقہ کی مدد سے اپنا اقتدار بڑھانے لگا۔ سولن نے اہل ایتھنز کو جابریت قائم ہو جانے کے خطرہ سے آگاہ کیا لیکن شنوائی نہ ہوئی اور آخر کار پسسٹراٹس نے اپنے محافظ دستہ کی مدد سے سنہ ۵۶۰ ق م میں حکومت پر قبضہ کر لیا۔ پسسٹراٹس نے سولن کے نافذ کردہ دستور کی ظاہری شکل تو برقرار رکھی لیکن عملاً مطلق العنان حکمران اور جابر بن گیا۔ مجلس کے جلسے ہوتے تھے لیکن وہاں کوئی بات بھی اس کی مرضی کے خلاف نہ ہو سکتی تھی اور نظام حکومت پر اس کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ پسسٹراٹس غریب طبقہ کا ہمدرد تھا۔ اس نے چھوٹے کاشتکاروں پر محاصل کا بار ہلکا کر دیا اور عام باشندوں کی بہتری کے کام بھی کئے۔ لیکن بڑے امرا پر بہت سختیاں کیں چنانچہ کئی امرا ایتھنز چھوڑ کر چلے گئے۔ پسسٹراٹس نے ایتھنز کو خوش نما اور باعظمت بنانے کے لئے بہت کام کیا۔ اس کے عہد میں سیاسی حقوق ختم کر دیئے گئے تھے لیکن معاشی خوشحالی میں بہت اضافہ ہوا اور علم و ہنر، فنون لطیفہ اور ادب نے بہت ترقی کی۔

۵۲۷ ق م میں پسسٹراٹس مر گیا اور اس کے لڑکے جانشین ہوئے لیکن یہ نااہل تھے اور ان کی کمزوری کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایتھنز میں شدید کشمکش شروع ہو گئی۔ امرا یہ چاہتے تھے کہ سولن کے عہد سے پہلے ان کو جو حقوق و مراعات حاصل تھے وہ پھر مل جائیں اور عوام کی یہ خواہش تھی کہ سولن نے جو کام کیا تھا اس کو آگے بڑھا کر جمہوریت کو ترقی دی جائے۔ امرا کا ایک سردار کلیس تھینز تھا جس کا تعلق ایتھنز کے ایک ممتاز ترین خاندان سے تھا۔ کچھ امرا اس کے مخالف تھے اور انہوں نے اس کو شکست دی۔ کلیس تھینز نے ایک جمہوری

پارٹی قائم کرکے عوام کی حمایت شروع کر دی اور ان کی امداد سے کامیاب ہو گیا۔ اس کی یہ کامیابی جمہوریت کی ایک اور بڑی کامیابی تھی۔ کلیس تھینز کی اصلاحات نے جمہوریت کو بہت آگے بڑھا دیا۔ سب سے پہلے تو اس نے طبقۂ امرا کا سیاسی اقتدار توڑ کر ان کے حقوق و مراعات ختم کر دیئے، پھر پرانے قبائل کو توڑ کر نیا قبائلی نظام قائم کیا۔ پوری ریاست دس حلقوں میں تقسیم کر دی گئی اور دس دس حلقوں کو ملا کر ایک ایک علاقہ بنایا گیا۔ ہر علاقہ کے تمام باشندوں کو ایک قبیلہ قرار دیا گیا۔ اس طرح دس قبیلے بن گئے جو کسی طبقہ کی بجائے ایک علاقے کے تمام باشندوں پر مشتمل تھے۔ اور ان میں یہ احساس پیدا کیا گیا تھا کہ وہ اپنے قبیلہ کو جدا گانہ طبقہ تصور کرنے کے بجائے تمام قوم کا جزو سمجھیں اور قبائلی تفریق پر قومی اتحاد کو ترجیح دیں۔ یہی قبائل جدید سیاسی اکائیاں قرار دیئے گئے۔ کلیس تھینز نے مجلس کی تعداد چار سو سے بڑھا کر پانچ سو کر دی اور ہر قبیلہ اس مجلس کے لئے اپنے پچاس نمائندے منتخب کرتا تھا۔ عام رائے دہی کا طریقہ نافذ کیا گیا۔ اور سینٹ کے لئے امرا کا انتخاب بھی قبائل ہی کرنے لگے۔ قبائل اور مجالس کی جمہوری تنظیم کے علاوہ کلیس تھینز نے مقامی حکومت کا نظام بھی قائم کیا جس کی اکائی مواضعات تھے اور جن کو حقوق دے کر تیس مجموعوں کی شکل میں منظم کر دیا گیا تھا۔

کلیس تھینز کے عہد میں قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا گیا جو آگے چل کر یونانی جمہوریت کا ایک اہم ترین اصول بن گیا۔ اس کے علاوہ اس نے جابروں کا انسداد کرنے کے لئے جلاوطنی کا طریقہ بھی اختیار کیا۔ کلیس تھینز یہ چاہتا تھا کہ ہر لعزیز عوامی رہنما جابر نہ بن سکے اور جمہوریت کے لئے آئندہ خطرات پیدا ہوں۔ اور ایسے شخص کو جو قانونی طور پر اقتدار حاصل کر رہا ہو لیکن جس کے متعلق یہ اندیشہ ہو کہ وہ با اقتدار ہو کر جابر بن جائے گا، دس سال کے لئے جلاوطن کیا جا سکے۔ اس طریقہ کے مطابق تمام شہریوں کو جمع کر کے یہ دریافت کیا جاتا تھا کہ کیا وہ کسی شخص کو جلاوطن کرنا چاہتے ہیں۔ اگر جواب اثبات میں ملتا تو اس کے لئے ایک دن مقرر کر دیا جاتا۔ ہر شخص کو ایک تختی دی جاتی جس پر وہ ان لوگوں کے نام لکھ دیتا جن کو جلاوطن کرنا مقصود ہوتا۔ پھر یہ تختیاں جمع کر لی جاتیں اور ان کی تعداد چھ ہزار یا اس سے زیادہ ہوتی تو اس شخص کو جلاوطن کر دیا جاتا جس کا نام سب سے زیادہ لوگ لکھتے۔ یہ طریقہ غیر دستوری تھا لیکن اس کو جمہوری قرار دیا گیا اور بقول ارسطو جمہوریت کے نام سے ایسا استبدادی طریقہ اختیار کیا گیا تھا جس کے نتائج بہتر نہ نکلے۔ چنانچہ ابتدا میں تو اس کو جابر کے عزیزوں اور دوستوں کے خلاف استعمال کیا گیا مگر آگے چل کر یہ پارٹی بازوں کا ہتھیار بن گیا۔ اور آخر کار اس کو مسدود کر دینا پڑا۔

ایتھنز میں جمہوریت کے ارتقاء اور اس مملکت کی وسعت و ترقی پر ایرانی حملوں نے بھی بالواسطہ بہت اثر ڈالا۔ دارا، شاہ ایران نہ صرف ایران بلکہ مصر اور بابل کا بھی شہنشاہ تھا اور اس کی سلطنت شمال میں بحر اسود اور بحر روم تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس لئے یونانی ریاستوں کو بھی ختم کرنا چاہا اور سنہ ۴۹۲ ق۔م میں پہلی بار یونان پر حملہ آور ہوا۔ ایرانی حملوں کا یہ سلسلہ متواتر رہا اور یونانی ریاستوں کے لئے سب سے بڑا خطرہ بن گیا۔ سنہ ۴۸۰ ق۔م میں ایرانی فوجیں ایتھنز کے قریب پہنچ گئیں۔ وہ اس ریاست کے لئے بڑا نازک وقت تھا۔ لیکن شہریوں نے ہمت نہ ہاری اور بڑی بہادری سے دشمن کا مقابلہ کیا۔ اور مراتھن کی جنگ

یہی نمایاں کامیابی حاصل کی۔ ۴۸۰ ق م میں ایرانیوں نے پھر حملہ کیا۔ اس وقت ایتھنز میں دو مدبر بہت با اثر تھے ایک تو ارسٹائیڈیز اور دوسرا تھیمسٹاکلیز اور ان دونوں نے آگے چل کر ایتھنز کی عظمت کو بڑھانے میں نمایاں حصہ لیا۔ ایرانیوں سے مقابلہ کے مسئلہ پر ان دونوں میں اختلاف رائے تھا۔ شہریوں نے تھیمسٹاکلیز کی تجویز سے اتفاق کیا اور ارسٹائیڈیز جلاوطن کر دیا گیا۔ یونانی ریاستوں نے یہ اندازہ کر لیا کہ ایران جیسے زبردست دشمن کا تنہا مقابلہ کرنا کسی ریاست کے بس کا کام نہیں۔ اس لئے متحدہ مدافعت کا فیصلہ کیا گیا۔ چنانچہ کورنتھ میں یونانی ریاستوں کے نمائندے جمع ہوئے اور مشترکہ مدافعت کے لئے ایک یونانی لیگ قائم کی گئی۔ ریاستوں کی متحدہ افواج کا قائد اسپارٹا کو بنایا گیا۔ لیکن یونانی فوجوں کو شکست ہوئی اور ایرانیوں نے ایتھنز پر قبضہ کر کے اس کو تباہ کر دیا۔ اس شکست کے باوجود یونانیوں نے ہمت نہ ہاری اور تھیمسٹاکلیز نے یونانی بحری عہدیداروں کی مدد سے ایک طاقتور بحریہ منظم کیا اور ۴۸۰ ق م میں سلامیز کی مشہور جنگ میں ایرانیوں کو شکست دی۔ اس کے بعد ایک سال کے اندر یونانی فوجوں نے اپنی ریاستوں کو ایرانی تسلط سے آزاد کر لیا۔ ان کامیابیوں نے اہل ایتھنز کے حوصلے بہت بڑھا دیئے۔ اور ان میں یہ اعتماد پیدا ہو گیا کہ جمہور کی قوت بڑے سے بڑے دشمنوں کو شکست دے سکتی ہے جنگ سلامیز میں کامیابی عوام کی بحری خدمات کی بدولت ہوئی تھی اور اس سے عوام کا اثر بہت بڑھ گیا۔ مراتھن اور سلامیز کی جنگیں بہت اہم ثابت ہوئیں جیسا کہ ارسطو نے لکھا ہے ایران کی ان دو شکستوں نے ایتھنز کے نظام حکومت پر گہرے اثرات ڈالے۔ پہلی کامیابی جنرلوں اور مدبروں کی کوششوں کا نتیجہ تھی اور اس کی بدولت امرا کے گرتے ہوئے اقتدار کو پھر قدم جمانے کا موقع مل گیا تھا دوسری کامیابی عوام کی بحری خدمات سے حاصل ہوئی تھی اور اس نے جمہوریت کو مستحکم کر دیا۔

اگرچہ ایرانیوں کو شکست ہو چکی تھی لیکن یونانی ان کی طرف سے مطمئن نہ تھے اور ان کو یہ فکر تھی کہ کہیں ایرانی پھر حملہ نہ کر دیں جنگ سلامیز کی کامیابی نے بحری طاقت کی اہمیت کو واضح کر دیا تھا اور یونانیوں نے یہ طے کیا کہ ایرانی حملہ کے خطرہ کو روکنے کے لئے یونانیوں کی بحری طاقت کو بڑھایا اور منظم کیا جائے۔ چنانچہ اس مقصد کے تحت ۴۷۷ ق م میں تقریباً دو سو یونانی ریاستوں کا ایک عہد نامہ قائم کیا گیا جو ڈیلین لیگ کے نام سے مشہور ہے۔ لیگ کا انتظام ایک کونسل کے تفویض ہوا جس کا صدر ایتھنز کو منتخب کیا گیا اور ایتھنی جنرل ہی لیگ کے بحریہ کے کمانڈر بنائے گئے۔ لیگ کے اجلاس ڈیلوز میں ہوتے تھے اور ہر ریاست کو ایک ووٹ حاصل تھا۔ ڈیلوز میں لیگ کا ایک مشترکہ خزانہ بھی تھا جو ۴۵۴ ق م میں ایتھنز منتقل کر دیا گیا۔ لیگ کے رکن بحریہ کے لئے جہاز یا رقم دیتے تھے اور اس رقم سے ایتھنز جہاز فراہم کرتا تھا۔ ایتھنی مدبر اور جنرل ارسٹائیڈیز نے اس لیگ پر ایتھنز کے اقتدار کو بہت بڑھا دیا۔ اور چھوٹی ریاستیں ایتھنز کا ساتھ دینے پر مجبور ہو گئیں۔ یہ لیگ صرف مدافعانہ بلکہ جارحانہ ادارہ کے طور پر بھی کام کرنے کے لئے بنائی گئی تھی اور اس سے علاحدگی یا اس کے اصولوں کی خلاف ورزی کو بغاوت تصور کیا جاتا تھا۔ یہ اصول چھوٹی ریاستوں کی غلامی کا ذریعہ بن گیا۔ ایتھنز نے خلاف ورزی کرنے والی ریاستوں سے جنگ کر کے ان کو اپنا محکوم بنانا شروع کیا اور اس طرح ایتھنز کی جمہوری مملکت ایک سامراجی شہنشاہیت میں تبدیل ہو گئی لیکن ایتھنز کی شہنشاہیت میں بھی اس کی جمہوری روح کار فرما رہی اور

محکوم ریاستوں میں بھی جمہوری نظام اور جمہوری خیالات کو ترقی ہونے لگی۔ ایتھنی شہنشاہیت کے قیام سے ریاستوں کی آزادی تو ختم ہو گئی لیکن ان ریاستوں کے باشندوں کی آزادی اور ان کے جمہوری حقوق محفوظ ہو گئے۔ ارسٹائیڈیز طاقت ور امیر اور سخت گیر جنرل ہونے کے باوجود جمہوریت کا حامی تھا۔ اس کی اصلاحات نے ایتھنز کے زمیندار طبقہ کے اقتدار پر شدید ضرب لگائی اور طبقۂ امرا کے اختیارات کم کر دیئے۔ ارسٹائیڈیز کے بعد ایک اور ممتاز عوامی قائد افیالیٹز نمودار ہوا جو طبقۂ امرا کا شدید ترین مخالف تھا۔ اس نے اس طبقہ کے اقتدار کے خلاف بڑی منظم تحریک شروع کی اور امرا کی کونسل کو اس کے متعدد اہم اختیارات سے محروم کر دیا۔ چنانچہ امرا افیالیٹز کے دشمن ہو گئے اور اس کو قتل کر دیا گیا۔ لیکن جمہوری تحریک روز افزوں ترقی کرتی رہی۔ افیالیٹز کا ایک رفیق کار پرکلیز تھا جو اس کے بعد جمہوری تحریک کے قائد کی حیثیت سے نمایاں ہونے لگا اور آگے چل کر جمہوری ایتھنز کا عظیم ترین رہنما ثابت ہوا۔

پرکلیز کا تعلق ایک دولت مند خاندان سے تھا۔ لیکن وہ ہمیشہ عوام اور جمہوری حقوق کی حمایت کرتا رہا، اور اپنی قابلیت دیانت، فہم و فراست، دور اندیشی اور کمال خطابت کی وجہ سے اہل ایتھنز کے دلوں پر قبضہ کر لیا۔ ۴۶۱ ق م میں پرکلیز پہلی مرتبہ جنرل منتخب کیا گیا۔ اس کے بعد مسلسل تیس سال تک وہ ہر سال جنرل منتخب ہوتا رہا اور ایتھنز کی قیادت بالکلیہ اس کے ہاتھ میں رہی۔ چنانچہ یہ دور عہد پرکلیز یا ایتھنز کا عہد زریں کہا جاتا ہے۔ اس زمانہ میں ایتھنی جمہوریت اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گئی اور یونان کی سب سے زیادہ طاقت ور اور خوشحال مملکت بن گئی۔ اہل ایتھنز پر پرکلیز کے اثر کی یہ کیفیت تھی کہ بعض لوگ یہ کہنے لگے تھے کہ ایتھنز میں جمہوریت تو محض نام کی ہے ورنہ اصل حکمران تو پرکلیز ہے جس نے سارے ایتھنز کو اپنی مٹھی میں لے لیا ہے۔ لیکن اتنی زیادہ مقبولیت اور اقتدار کے باوجود پرکلیز نے اپنے اختیارات کا کبھی غلط استعمال نہیں کیا اور ہر ممکن طریقہ سے جمہوریت کا تحفظ کرتا اور اس کو ترقی دیتا رہا جمہوریت اور جمہوری اداروں کے احترام کو اس نے ہمیشہ ملحوظ رکھا۔ چنانچہ قومی اسمبلی اس سے مواخذہ کرتی تھی اور وہ اپنے کاموں کے لئے اس کے سامنے جوابدہی کرتا تھا۔

پرکلیز کے عہد میں جمہوریت کے ایک اور اہم عنصر فرقہ بندی کو بھی فروغ ہوا۔ اس زمانہ میں ایتھنز میں دو سیاسی جماعتیں تھیں۔ ایک تو جمہوریت پسند اور دوسری قدامت پسند۔ پہلی کا لیڈر پرکلیز تھا اور دوسری کا کیمون اور اس کا جانشین مشہور مورخ تھوسی ڈائڈیز ہوا۔ ان پارٹیوں میں اختلاف طرز حکومت پر نہیں بلکہ نظم و نسق پر تھا اور تین اہم اختلافی مسائل یہ تھے۔ ایتھنز اور اسپارٹا کے تعلقات۔ اتحادیوں سے تعاون کی نوعیت۔ اور داخلی پالیسی۔ قدامت پسند پارٹی اسپارٹا سے خوشگوار تعلقات کی حامی تھی اس کا یہ نظریہ تھا کہ ایتھنز اور اسپارٹا یونان کے دو بازو ہیں۔ اگر دونوں ایک دوسرے کے رفیق نہ بن سکیں تو کم از کم رقیب بھی نہ ہوں لیکن جمہوریت پسند اسپارٹا سے جنگ کو ناگزیر تصور کرتے تھے اور ان کا یہ خیال تھا کہ اسپارٹا ایتھنز کا پیدائشی دشمن ہے جس سے کسی حال میں بھی دوستی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ ایتھنز اسپارٹا کے خلاف جنگ کے لئے پوری طرح تیار رہے۔ ڈیلین لیگ میں شریک ہونے والی ایتھنز کی حلیف ریاستیں رفتہ رفتہ اس کی محکوم بن گئی تھیں اور ایتھنی شہنشاہیت قائم ہو گئی تھی۔ قدامت پسند چاہتے تھے کہ ان ریاستوں سے اچھا برتاؤ کیا جائے اور ان سے جو محاصل وصول ہوں وہ خود ان کی ترقی پر صرف کئے جائیں لیکن جمہوریت پسند

پارٹی کا یہ نظریہ تھا کہ ان ریاستوں پر ایتھنز کا اقتدار برقرار رکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر نرم پالیسی سے کام نہ چلے تو سختی سے کام لیا جائے اور سرکشی کرنے والی ریاستوں کو ہر طریقہ سے دبا دیا جائے۔ نیز ان ریاستوں میں ایتھنز کے شہریوں کو زمینیں دے کر آباد کیا جائے تاکہ ایتھنز کا اقتدار زیادہ مستحکم اور دیرپا ہو سکے، داخلی پالیسی کی حد تک قدامت پسند پارٹی اس بات کی تو معترف تھی کہ پرکلیز ایتھنز کو ہر ممکن طریقہ سے ترقی دینے اور باعظمت بنانے کے لئے کوشاں ہے لیکن نظم و نسق کی تفصیلات میں جزوی اختلاف تھا۔ اور تمام اختلافی مسائل پر، خواہ وہ خارجی ہوتے یا داخلی، دونوں پارٹیوں میں خوب بحث کی جاتی اور عوام کے فیصلہ کے مطابق ان کا تصفیہ ہوتا تھا۔ پرکلیز کے سیاسی مخالف بھی اس بات کے معترف تھے کہ اس کے دور میں جمہوریت نے بہت ترقی کی ہے اور ایتھنز کی عظمت و قوت میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہے۔ پرکلیز کے عہد میں ایتھنز کی جمہوری ترقی اور اس کی نوعیت کا صحیح اندازہ اس کے نظام حکومت سے ہوتا ہے جو جمہوریت پسندوں نے طویل کشمکش کی دشوار منزلیں طے کرنے کے بعد قائم کیا تھا۔

نظام حکومت

ایتھنز کے نظام حکومت میں یونانی جمہوریت کا یہ اصول پوری طرح کارفرما تھا کہ آزاد شہریوں کو نہ صرف رائے دینے بلکہ حکومت میں براہ راست حصہ لینے، اس کی پالیسیوں پر اثر انداز ہونے اور اس کے عہدہ داروں سے مواخذہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ چنانچہ ایسے چند عہدوں کے سوا جن کے لئے خاص مہارت اور صلاحیت کی ضرورت ہوتی تھی باقی تمام عہدوں پر قرعہ اندازی کے ذریعہ تقرر ہوتا تھا اور عہدوں کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ ہر شہری کو اپنی زندگی میں کوئی نہ کوئی عہدہ ضرور ملجاتا تھا۔ ارسطو نے دستور ایتھنز میں عہدوں کی جو تفصیل بیان کی ہے سو کئی ہزار ہے۔ ان میں سے تقریباً پانچ فیصد کا انتخاب رائے دہی کے ذریعہ ہوتا تھا اور باقی سب قرعہ اندازی سے منتخب کئے جاتے تھے۔ جن میں عدالت، پولیس، مالیات اور تعمیرات اور دوسرے محکموں کے عہدہ دار اور مجالس کے ارکان سب ہی شامل تھے۔ قرعہ اندازی کا اصول اس لئے نافذ تھا کہ جمہوریت کا لازمہ تصور کیا جانے لگا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی یہ انتظام کیا جاتا تھا کہ اہم عہدوں پر نااہل لوگوں کے تقرر سے نظم و نسق کو نقصان نہ پہنچے۔ چنانچہ انتخاب کے بعد ایک قسم کا آزمائشی امتحان ہوتا تھا جس کے ممتحن جیوری کے ارکان ہوتے تھے۔ اگر کوئی شخص اس امتحان میں نااہل ثابت ہوتا تو اس کا انتخاب منسوخ کر دیا جاتا تھا۔ لیکن ارسطو نے اس امتحان کی جو تفصیل بیان کی ہے۔ اس سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ یہ امتحان محض برائے نام تھا۔ اور نااہلوں کو روکنے کا مؤثر ترین اصول یہ تھا کہ مدت عہدہ ختم ہونے کے بعد ہر عہدہ دار کا محاسبہ کیا جاتا تھا اور نہ صرف بد دیانتی بلکہ نااہلی کا الزام ثابت ہونے پر بھی سزا دی جاتی تھی۔ اس محاسبہ کے خوف سے نااہل اشخاص عہدوں کے امیدوار نہ ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ کسی شخص کو سرکاری عہدہ بالعموم ایک مرتبہ سے زیادہ نہ ملتا تھا۔ اور فوجی، بحری اور چند دوسرے عہدوں کے لئے قرعہ اندازی نہ ہوتی تھی مملکت کے اعلیٰ ترین عہدہ دار آرکن تھے جن کی تعداد پہلے تین تھی اور یہ باسی لیس، پول مارک اور آرکن کہے جاتے تھے۔ ان میں سے آرکن جو پہلے سب سے کم درجہ کا تھا ایک مدت میں سب سے   ہو گیا اور آرکنوں کی مدت عہدہ کا سال بھی اس کے نام سے موسوم

کیا جانے لگا۔ ۶۸۳ ق۔م میں آرکنوں کی تعداد نو کر دی گئی۔ مملکت کے اعلیٰ ترین عہدہ داروں کے اس بورڈ کا ایک صدر ہوتا تھا جو آرکن کہلاتا تھا اور دوسرے آرکن دوسرے ناموں سے موسوم کئے جاتے تھے۔ پہلے آرکن دس سال کے لئے منتخب کئے جاتے تھے اس کے بعد ایک سال کے لئے ان کا انتخاب ہونے لگا اور ۴۸۷ ق۔م میں آرکنوں کے انتخاب کے لئے بھی قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ اس تبدیلی سے وہ سیاسی کشمکش ختم ہو گئی جو اس عہدہ پر انتخاب کے لئے مدتوں جاری رہی تھی۔ آرکن کو نظم و نسق کے اختیارات کے علاوہ عدالتی، عسکری اور مذہبی اختیارات بھی حاصل تھے جو رفتہ رفتہ محدود ہوتے گئے۔ آرکنوں کا نہ صرف انتخاب کیا جاتا تھا بلکہ یہ اپنے کاموں کے لئے عوام کے سامنے جوابدہ بھی تھے۔

ایتھنز کے عہدہ داروں میں سب سے اہم فوجی جنرل تھے۔ جن کی تعداد دس تھی۔ ہر قبیلہ سے ایک جنرل منتخب کیا جاتا تھا۔ یہ جنرل پہلے تو قبائلی سپہ سالار ہوتے تھے پھر کسی ایک حربی شعبہ کے سپہ سالار مقرر کئے جانے لگے اور پیریکلس سپہ سالار اعظم بنا دیا گیا۔ جنگ میں فوجوں کی قیادت کے علاوہ مملکت کا دفاع اور داخلی افواج کا انتظام اور سالانہ فوجی موازنہ تیار کرنا جنرلوں سے متعلق تھا۔ اس کے علاوہ خارجی امور میں بھی ان کا بڑا دخل تھا۔ یہی معاہدے کرتے، خراج وصول کرتے اور ماتحت ریاستوں کی فوجوں کے سپہ سالار ہوتے تھے۔ جنرلوں کا ایک اور اہم فرض ایتھنز کے لئے رسد فراہم کرنا تھا۔ جنرل اپنے مفوضہ شعبوں سے متعلق تمام امور کو کونسل اور اسمبلی میں پیش کر کے ان کا تصفیہ کراتے تھے۔ عوامی اسمبلی میں ان کا انتخاب ہوتا تھا اور یہ اس کے سامنے جوابدہ بھی تھے۔

فوج اور بحریہ کے علاوہ شعبۂ مالیات بھی ایک ایسا محکمہ تھا جس کے لئے فنی ماہروں کی ضرورت تھی اور اس کا انتظام ایک بورڈ کے تفویض تھا۔ صرف اہل افراد ہی اس بورڈ کے رکن منتخب کئے جاتے تھے اور بورڈ کے صدر کے توسط سے حکومت کے مختلف شعبوں کو رقمیں دی جاتی تھیں۔ ان عہدہ داروں کے علاوہ مجالس، نیز عدالتوں اور جیوریوں کے ارکان بھی مملکت کے اہم عہدہ دار تھے۔ اور یہ سب عہدے انتخابی تھے۔ فرق یہ تھا کہ فوجی، بحری اور مہارت طلب عہدوں کے لئے رائے دہی سے انتخاب کیا جاتا تھا اور دوسرے سب عہدہ دار قرعہ اندازی کے ذریعہ منتخب ہوتے تھے۔

مجلس امرا ایتھنز میں جمہوری ارتقاء کی جدوجہد میں سب سے زیادہ اہمیت امراء کی با اقتدار مجلس آریوپاگس کو حاصل ہے جو صدیوں تک اس مملکت کے اعلیٰ ترین حکومتی ادارہ کے طور پر کام کرتی رہی۔ یہ مجلس اس نام کی ایک پہاڑی پر نشست کرتی تھی اور اس پہاڑی کو ایتھنی روایات میں خاص اہمیت حاصل تھی۔ آریوپاگس مملکت کے تمام امور کی نگران اور قدیم ترین کونسل تھی ابتداء میں یہ بادشاہوں کی مجلس مشاورت تھی اور صرف امراء پر مشتمل ہوتی تھی۔ ایتھنی روایات میں اس کو قابل احترام اور دیوتاؤں کی قائم کردہ مجلس تصور کیا جاتا تھا۔ یہ بہت باوقار جماعت تھی اور ایتھنز کے تمام آرکن مدّت عہدہ ختم ہونے کے بعد اس کے رکن بن جاتے تھے۔ آرکن باسی لیس اس کی صدارت کرتا تھا۔ جب آرکنوں کو عام رائے سے منتخب کیا جانے لگا تو اس مجلس کی نوعیت بھی بدل گئی۔ اور اس کا سابقہ اقتدار بھی کم ہونے لگا۔ آریوپاگس خاص انتظامی ادارہ بھی تھی اور اعلیٰ عدالت بھی اور اس کو یہ

مملکت کی حفاظت اور شہریوں پر احتساب کے اختیارات حاصل تھے۔ ڈریکو کے عہد میں اس کو قوانین بنانے اور ان کو نافذ کرنے کے اختیارات مل گئے تھے اور سولن نے اس کو اپنے نئے دستور مملکت کا محافظ بھی بنا دیا۔ اس مجلس کو مجسٹریٹوں پر مقدمات کی سماعت کرنے اور سزا دینے کا اختیار حاصل تھا نیز غداری اور قتل جیسے شدید جرائم کے مقدمات بھی اس کے سامنے پیش ہوتے تھے۔ جمہوریت میں اعتدال قائم رکھنے اور نازک حالات کا مقابلہ کرنے کے لئے اس مجلس کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ لیکن جمہوریت کی ترقی کے ساتھ اس مجلس کے اقتدار کی بھی مخالفت بڑھنے لگی۔ ایرانیوں کے خلاف جنگ میں اس مجلس نے اتنے نمایاں کام انجام دیئے تھے کہ اس کا کھویا ہوا اقتدار واپس مل گیا تھا لیکن اس کے خلاف جمہوری کشمکش بدستور جاری رہی اور جنگ سلامیز کے بعد جب یونانی دریا نورد با اقتدار ہوئے تو ان کے جمہوریت پسند رہنما افیالیٹز نے مجلس کے ارکان اور عہدہ داروں کے خلاف تنقید و مواخذہ کی مہم بڑی شدت سے چلائی اور اس کا اقتدار متزلزل کر دیا۔ افیالیٹز کے رفیق کار پرکلیز نے اس مہم کو تیز تر کر دیا۔ اور آخر کار مجلس نے اپنی شکست تسلیم کر لی۔ ۴۶۲ ق۔م میں ایسے قوانین بنائے گئے جن کی رو سے یہ مجلس اپنے عدالتی اقتدار، دستور کی محافظت، مجسٹریٹوں کی نگرانی اور احتسابی اختیارات سے محروم ہو گئی۔ پھر اس کی خود مختاری ختم کر دی گئی اور اس کو عدالتوں کے سامنے جوابدہ بنا دیا گیا۔ ۴۵۲ ق۔م کے بعد تو اس کی حیثیت صرف ایک ایسی عدالت کی رہ گئی جہاں مذہبی نوعیت کے مقدمات پیش ہوتے تھے۔ اس مجلس کی اپنے وسیع اختیارات سے محرومی ایتھنز میں جمہوریت کی بہت بڑی کامیابی تھی۔ ایتھنی عوام کی جد و جہد دراصل اسی مجلس کے اقتدار کے خلاف مرتکز تھی اور اس میں ان کی کامیابی نے جمہوریت کی راہ سے سب سے بڑی رکاوٹ دور کر دی۔

عوامی اسمبلی

آریوپیگس کا اقتدار ختم ہوا تو ایتھنز کے شہریوں کی عوامی اسمبلی مقتدر اعلیٰ بن گئی جو اکلیشیا کہی جاتی تھی۔ اٹھارہ سال سے زیادہ عمر کے تمام مرد جو پیدائش سے ایتھنز کے شہری ہوتے اسمبلی کے رکن ہوتے تھے۔ ایتھنز کا سال دس مہینوں میں منقسم تھا اور ہر مہینہ میں چار مرتبہ عوامی اسمبلی کا اجلاس طلب کرنا لازمی تھا۔ اس کے علاوہ خاص اجلاس بھی اہم مسائل پر غور کرنے کے لئے طلب کئے جاتے تھے۔ اجلاس کا پیش نامہ ایک کمیٹی تیار کرتی تھی۔ اجلاسات کی پوری کوشش کی جاتی تھی کہ زیادہ سے زیادہ شہری اجلاس میں شرکت کریں۔ چنانچہ شرکت کرنے والوں کو معقول الاؤنس بھی دیا جاتا تھا۔ جلسہ کا صدر ہر روز بذریعہ قرعہ اندازی منتخب ہوتا تھا۔ صدر قرارداد پیش کرتا تھا۔ اگر اسمبلی چاہتی تو مباحثہ کرتی ورنہ فوراً رائے لے لی جاتی۔ مباحثہ میں ہر شہری کو تقریر کرنے یا ترمیم پیش کرنے کا حق تھا۔ اور اسمبلی کا فیصلہ آخری فیصلہ ہوتا تھا جس کی اپیل نہ ہو سکتی تھی۔ گویا اس کو بادشاہ اور پارلیمنٹ سب کے اختیارات حاصل تھے اور یہ ان کو استعمال کرتی تھی۔ اتنی بڑی اسمبلی میں قائدین کا نمودار ہو جانا ناگزیر تھا اور ایتھنی عوام بھی قائدوں کے اقتدار کو نہ روک سکے۔ چنانچہ اسمبلی کے صدر اور منتخب کردہ عہدہ داروں کے بجائے حقیقی حکمران وہ عوامی قائدین بن گئے جو اپنے زور خطابت سے عوام کی حمایت حاصل کر لیتے تھے۔ اسمبلی کے اختیارات بہت وسیع تھے اور وہ حکومت کے تمام معاملات پر قانون سازی کرتی تھی۔ یہی اسمبلی حکومت کے تمام عہدہ داروں کا بذریعہ قرعہ اندازی انتخاب کرتی تھی اور ان سے مواخذہ کرنے اور مقدمہ چلانے کا اختیار بھی اس کو حاصل تھا۔ عوامی اسمبلی اعلیٰ ترین حکومتی ادارہ تھی اور داخلی نظم و نسق کے علاوہ خارجی امور

سفیروں کا تقرر اور سفیر یا ہی، جنگ، صلح اور جگروں کے لئے جنرلوں کا تقرر، محکوم ریاستوں کے معاملات، تجارتی تعلقات، مالگزاری، مالیات، سرکاری مذہب کا تحفظ، شہری حقوق و اعزازات، جلاوطنی اور عام معافی جیسے اہم مسائل کا تصفیہ یہی اقتدار اسمبلی کرتی تھی۔ عوامی اسمبلی نے یہ وسیع اختیارات بڑی کشمکش کے بعد حاصل کئے تھے اور اس کا یہ اقتدار ایتھنز میں جمہوری نظام کی ترقی و عروج کا مظہر تھا۔

مجلس پنج صد

عوامی اسمبلی کے بعد سب سے اہم ادارہ مجلس پنج صد تھی جو در اصل ایتھنز کی مستقل حکومت تھی۔ کیونکہ اسمبلی تو مقررہ اوقات پر نشست کرتی تھی۔ لیکن مجلس پنج صد ہمیشہ برسر اجلاس رہتی۔ یہ مجلس ایتھنز کے ہر قبیلہ کے پچاس پچاس ارکان پر مشتمل ہوتی تھی جن کا انتخاب ایک سال کے لئے بذریعہ قرعہ اندازی کیا جاتا تھا۔ امیدوار کے لئے تیس سال سے زیادہ عمر ہونا ضروری تھا اور عموماً اہل افراد ہی رکنیت کے امیدوار ہوتے تھے۔ کیونکہ ہر رکن انفرادی طور پر ذمہ دار قرار دیا گیا تھا اور مدتِ عہدہ ختم ہونے پر اس کا محاسبہ کیا جاتا تھا۔ اس مجلس کا جلسہ ہر روز ہوتا تھا۔ صدارت کے لئے ہر قبیلہ کو ایک مہینہ دیا جاتا تھا اور اس مہینہ میں ہر روز اس قبیلہ کا ایک رکن چوبیس گھنٹے کے لئے صدر منتخب ہوتا تھا۔ ادارۂ عاملہ کی حیثیت سے کام کرنے کے لئے پانچ سو ارکان کی مجلس بہت بڑی جماعت تھی اس لئے اراکین کی کمیٹیاں بنا دی جاتی تھیں۔ کچھ کمیٹیاں تو عارضی اور موقتی ہوتی تھیں اور کچھ مستقل۔ یہ مستقل کمیٹیاں اس مجلس اور عوامی اسمبلی میں ربط قائم رکھتی تھیں۔ پانچویں صدی قبل مسیح سے دس ارکان کا ایک بورڈ بنایا جانے لگا جو اسمبلی کا پیش نامہ تیار کرتا تھا۔ اس مجلس کا بنیادی فرض اسمبلی کے فیصلوں کو روبعمل لانا تھا۔ چنانچہ انتظامی امور میں اس کو عہدہ داروں پر اقتدار حاصل تھا اور وہ ان کو ہدایات دینے کے لئے طلب کر سکتی تھی۔ حکومتی عہدوں کے لئے امیدواروں کو جانچنے کا کام بھی اس کے تفویض تھا۔ خارجی امور اور بحریہ کے انتظامات، مالیات پر نگرانی، محاصل کی وصولی۔ قومی قرضوں کی ادائی۔ محکموں کے لئے رقمی منظوری اور رسد کے انتظامات اس کے اہم فرائض میں داخل تھے۔ اس کے علاوہ مواخذہ کے مقدمات نیز فساد، سازش، غداری اور رشوت کے مقدمات اور مجسٹریٹوں کے خلاف مرافعہ کی سماعت کے اختیارات بھی اس کو حاصل تھے۔ ایتھنز کے جمہوری نظام حکومت میں اس اسمبلی کو بنیادی اہمیت حاصل تھی لیکن یہ کبھی مملکت پر مسلط نہیں ہوئی اور اس کا سبب مجلس کی انتخابی اور جمہوری نوعیت تھی۔ ہر سال شہریوں کی کافی تعداد اس کی رکن منتخب ہوتی تھی جو عوام کے جذبات کا احترام کرنے پر مجبور تھے ورنہ ختم مدت پر ہر رکن کو اس کی سزا دی جا سکتی تھی۔

عوامی عدالت

ایتھنز میں عوامی اسمبلی کا ایک متوازی ادارہ عوامی عدالت تھی جس کو ہیلیا کہتے تھے۔ یہ ایک نمائندہ اور ذمہ دار جماعت تھی جو تیس سال سے زیادہ عمر کے تمام شہریوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ لیکن عدالتی خدمت رضاکارانہ تھی اور صرف وہی شہری اس کے لئے طلب کئے جاتے تھے جو اس کے لئے اپنا نام پیش کرتے اور جن کو اس کا اہل بھی سمجھا جاتا۔ ابتداً یہ مجلس ایتھنز کی عدالت مرافعہ تھی جو سولن نے قائم کی تھی۔ اس کے بعد یہ بتدریج ترقی کر کے نہایت وسیع ادارہ بن گئی۔ پانچویں صدی قبل مسیح میں عوامی عدالت کے ارکان کی تعداد غیر معین تھی۔ چوتھی صدی میں پانچ سو ارکان کے دس شعبے قائم کئے گئے اور ایک ہزار

ارکان کے نام محفوظ فہرست میں رکھے جانے لگے۔ ہر شعبہ کا تعلق ایک حلقہ سے تھا۔ اور شعبہ کے ہر ایک رکن کو ایک ایک ٹکٹ دیا جاتا تھا جس پر رکن کا نام اور متعلقہ شعبہ اور حلقہ کا نمبر اور نام درج ہوتے تھے۔ مقدمہ کی سماعت کے لئے شعبہ کے تمام ارکان کی موجودگی لازمی نہ تھی۔ لبعض مقدمات کی سماعت صرف ایک شعبہ کے کچھ ارکان کرتے اور بعض کے لئے کئی شعبوں کے ارکان جمع کئے جاتے اس طرح دو سے ڈھائی ہزار تک ارکان مقدمہ کی سماعت کرتے تھے۔ ایک دفعہ تو چھ ہزار اشخاص نے ایک مقدمہ کی سماعت کی تھی۔ فیصلہ کثرت رائے سے کیا جاتا تھا۔ ایتھنز میں عدالتوں کے سامنے بحث عموماً سیاسی جلسوں میں تقریر کی طرح ہوتی اور جذبات کو ابھارنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ ایک چرب زبان مقرر کسی ملزم کو آسانی سے سزا دلوا سکتا تھا۔

سیول اور فوجداری قانون کے تحت مقدمات الگ الگ ہوتے تھے۔ سیول یا نجی مقدمات متعلقہ اشخاص دائر کرتے تھے اور فوجداری مقدمہ کو قومی مقدمہ تصور کیا جاتا تھا اور یہ حکومت کے خلاف ہوتے تھے۔ مکمل شہری حقوق رکھنے والا ہر شخص اس قسم کا مقدمہ چلا سکتا تھا۔ لیکن یہ شخص اگر جیوری کے جملہ ووٹوں کا پانچواں حصہ حاصل نہ کر سکتا تو اس پر جرمانہ کیا جاتا اور آئندہ کے لئے وہ اپنے اس حق سے محروم ہو جاتا تھا۔ جیوری کے ارکان مروجہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کا حلف لیتے تھے۔ لیکن قانون سے یہ برائے نام ہی واقف ہوتے تھے اور عموماً دونوں فریقوں کے حوالوں سے یہ اندازہ کرتے تھے کہ قانون کیا ہے۔ ان کی تنخواہیں بھی کم تھی اس لئے بدعنوانیاں ہوتی تھیں۔ جب کبھی دولت مند شخص پر مقدمہ چلایا جاتا تو یہاں تک کہا جاتا تھا کہ حکومت کی مالی حالت اچھی نہیں۔ اگر عدالت نے اتنے دولت مند آدمی کو مجرم قرار دے کر اس کی املاک ضبط نہ کی تو جیوری کے ممبروں کو تنخواہ نہ مل سکے گی۔ رشوت کا انسداد کرنے کے لئے ایک طریقہ یہ اختیار کیا گیا تھا کہ ارکان جیوری کو عین وقت پر یہ اطلاع دی جاتی تھی کہ وہ کس عدالت میں مقدمہ کی سماعت کریں گے۔ قومی عدالت کی ان کمزوریوں کا ارسطو بھی معترف ہے۔ لیکن اس کا یہ خیال ہے کہ عوام مقتدر اعلےٰ ہیں اور عوامی اسمبلی و قومی عدالت کے ذریعہ وہ اپنا یہ اقتدار استعمال کرتے ہیں۔ اور یہ اصول اس اعتبار سے درست معلوم ہوتا ہے کہ رشوت و جنبہ داری جیسی بدعنوانیوں میں چند اشخاص جس آسانی سے مبتلا ہو سکتے ہیں اتنی بڑی تعداد نہیں ہو سکتی۔

ایتھنز میں معمولی مقدمات کا فیصلہ قرعہ اندازی سے مقرر کئے ہوئے عہدہ دار کرتے تھے اور ان کے فیصلہ کی اپیل نہ ہو سکتی تھی۔ اس سے بڑے مقدمات حکم کے فیصلہ کے لئے پیش کئے جاتے تھے۔ حکم ساٹھ سال سے زیادہ عمر کے ہوتے تھے اور ان کا تقرر بھی قرعہ اندازی سے ہوتا تھا۔ اگر وہ یہ فرض انجام دینے سے انکار کرتے تو حقوق شہریت سے محروم کر دیئے جاتے۔ حکم کے سامنے پیش ہونے والے مقدمات میں یہ حق بھی حاصل تھا کہ کوئی فریق اس کو جیوری کے فیصلہ کے لئے پیش کر دے۔

جن قوانین کے تحت مقدمات کی سماعت ہوتی تھی وہ تعداد میں زیادہ نہ تھے۔ ہر سال کے شروع میں عوامی اسمبلی کے سامنے تمام قوانین پڑھ کر سنائے جاتے تھے اور اراکین اسمبلی کو یہ اختیار تھا کہ وہ کسی قانون کو منسوخ کر دینے یا اس میں ترمیم کرنے کی تحریک پیش کریں۔ ایسی تحریکیں قومی عدالت کی ایک کمیٹی کے سامنے پیش کی جاتی تھیں جو پانچ سو سے لے کر ایک ہزار تک ارکان پر مشتمل ہوتی تھی محرک اپنی ترمیم شائع کر دیتا تھا اور قومی اسمبلی پانچ وکیل مقرر کرتی تھی۔ کمیٹی کے سامنے دونوں فریق اپنی دلیلیں پیش کرتے اور اس کے بعد

کمیشن ترمیم کو منظور یا رد کرنے کا فیصلہ کرتی تھی۔ اگر حکومت کوئی قانون بدلنا چاہتی تو وہ بھی اس کو شائع کر دیتی اور اس پر مجلس کے سامنے انفرادی تحریکوں کی طرح بحث کے بعد فیصلہ کیا جاتا تھا۔ گویا کہ ایتھنز میں قانون سازی عوامی اسمبلی اور قومی عدالت کے تعاون سے ہوتی تھی۔ کیونکہ عوامی اسمبلی مقتدر اعلیٰ انتظامی ادارہ ہونے کے باوجود قانون ساز نہ تھی اور یہ تصور کارفرما تھا کہ قانون کو برتری حاصل ہے اور اس کی محافظ عدالت ہے۔

ایتھنز کے ان بااختیار جمہوری اداروں اور وسیع جمہوری حقوق کی وجہ سے ایتھنز میں جمہوریت نے بہت فروغ پایا۔ اور مملکت کا اقتدار اعلیٰ پوری طرح سے شہریوں کو حاصل ہو گیا تھا۔ لیکن اس جمہوریت کا سب سے زیادہ غیر جمہوری اور تاریک پہلو یہ تھا کہ یہ تمام شہری حقوق، جمہوری ادارے اور حکومت کے اختیارات باشندوں کی ایک معمولی اقلیت کے لئے مخصوص تھے اور غلاموں کی کثیر آبادی جو تعداد میں آزاد شہریوں سے پانچ گنی تھی اور جس کی جدوجہد پر ایتھنز کا تمام معاشری اور اقتصادی نظام قائم تھا ہر قسم کے شہری حقوق سے یکسر محروم تھی۔ اس کے علاوہ آزاد شہریوں کی اقلیت میں بھی یہ حقوق صرف مردوں کو حاصل تھے۔ یونانی تہذیب کی اس بنیادی خرابی اور ایتھنی جمہوریت کے دوسرے نقائص کے باوجود یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ قدیم یونان کے باشندوں نے آزاد شہریوں کی جمہوریت کو بہت فروغ دیا جو ایتھنز میں اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گئی اور آنے والی قوموں کیلئے ایک فیض آفرین مثال قائم کر گئے۔

ایک حدیث

نصیحتِ مسیحؑ

سیدنا عیسیٰ کی زبان سے نکلی ہوئی ایک نصیحت کو حضور اکرمؐ اپنی زبان سے یوں ادا فرماتے ہیں :-

ان عیسی بن مریم کان یقول لا تکثروا الکلام بغیر ذکر اللہ فتقسو قلوبکم فان القلب القاسی بعید من اللہ ولکن لا تعلمون، ولا تنظروا فی ذنوب الناس کانکم ارباب انظروا فی ذنوبکم کانکم عبید فانما الناس مبتلیٰ ومعافیٰ، فارحموا اھل البلاء واحمدوا اللہ علی العافیۃ (رواہ رزین عن مالک)

حضرت مسیح فرمایا کرتے تھے کہ ذکر الٰہی سے خالی ہو کر زیادہ باتیں نہ بنایا کرو ورنہ تمہارے دل سخت ہو جائیں گے اور سخت دل اللہ سے دور ہوتا ہے لیکن تم اس حقیقت کو سمجھتے نہیں۔ اور تم لوگوں کے گناہوں کو اسی طرح نہ دیکھو کہ گویا تم رب ہو بلکہ اپنے گناہوں پر اسی طرح نظر رکھو کہ جیسے تم بندے ہو۔ انسان آزمائشوں میں بھی پڑتا ہے اور عافیت بھی حاصل کرتا ہے۔ لہٰذا آزمائش والوں پر رحم کرو۔ اور عافیت پر اللہ کا شکر ادا کرو۔

اس روایت میں سب سے پہلی غور طلب بات یہ ہے کہ اسلام تنہا وہی پیغام نہیں جو حضورؐ لائے ہیں بلکہ ہر پیغمبر کا دین اسلام ہی رہا ہے۔ حضور کے لائے ہوئے اسلام کا یہ دعویٰ نہیں کہ کسی پیغمبر کے پاس کوئی خوبی نہیں یا ساری خوبیاں ہمارے ہی اسلام میں آگیا بلکہ محمدی اسلام کا پیغام یہ ہے کہ خوبیاں سارے جہان میں بکھری ہوئی ہیں اور ساری خوبیاں ہماری ہی دولت ہیں۔ جو اسلام لاتا ہے اسے یہ ساری دولت سمیٹ لینی چاہیئے خواہ وہ کہیں بھی ہو الحکمۃ ضالۃ المومن (حکمت و دانائی کی باتیں مومن کی گم شدہ دولت ہے) وہ جہاں بھی ملے اسے حاصل کرلینا چاہیئے۔ اس حقیقت کی اس سے بڑھ کر اور کون سی واضح دلیل ہو سکتی ہے کہ حضور اکرمؐ سیدنا مسیح کی بیان کی ہوئی حکیمانہ نصیحت کو ان ہی کی طرف منسوب کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں

آنحضورؐ کی اس ادا میں ہمارے لئے دو نصیحتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اگر کسی کو کسی دوسری شخصیت سے عقیدت ہو تو اسی کے واسطے سے سہی تعلیمات تو مان لے۔ مقصد کسی شخصیت سے وابستہ کرنا یا اس کی عقیدت سے ہٹانا نہیں ہونا چاہیئے بلکہ اصل غرض صحیح اقدار کو دلنشین کرنا ہے۔

دوسری نصیحت اس میں یہ ہے کہ صحیح بات جس کی زبان سے بھی نکلے اسے درست سمجھنا چاہیئے۔ ہمارے موجودہ معقد کے

لیڈروں اور مصنفوں کے لئے حضور کا یہ طرز عمل بہت عبرت آموز ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ:۔

(۱) ہماری قوم میں بات سے زیادہ شخصیت مانی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ معقول سے معقول بات اگر کسی ایسے شخص کی زبان سے نکلے جس سے ہمیں حسن ظن نہیں تو اس میں سو طرح کے کیڑے نکالنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہی بات کوئی ایسا شخص کہہ دے کہ جس سے ہمیں حسن عقیدت ہو تو آفرین اور سبحان اللہ کے نعرے بلند کرتے ہیں۔ صرف اسی قدر نہیں بلکہ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ جس شخص سے ہمیں حسن ظن پیدا ہو جائے اس کی لچر باتوں کی بھی تعریفیں ہوتی ہیں اور اگر کوئی شک و شبہ ظاہر کرے تو ہاتھ دھو کر اس کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور اس لچر بات کی سوسو تاویلات و توجیہات میں وقت و کاغذ ضائع کرتے ہیں

(۲) پھر ہم میں سے بعض لوگوں کو یہ بھی مغالطہ ہوتا ہے کہ جتنی معقول باتیں ہو سکتی ہیں وہ صرف ہماری ہی زبان سے نکلنی چاہئیں۔ دوسروں کو اس کا حق حاصل نہیں۔ اگر کوئی شخص معقول بات کہتا ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس نے وہ بات ضرور مجھ سے سنی ہے یا میں جو کچھ لکھ چکا ہوں اسی سے اس نے سرقہ کیا ہے

یہ دونوں قسم کے نقص ہمارے مصنفوں اور لیڈروں میں بافراط پائے جاتے ہیں اور حضور اکرمؐ کا طرز عمل ان دونوں طرح کی خامیوں کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ حضور کی زبان سے تمام قسم کے حکیمانہ کلمات نکلے ہیں اگر ان کلمات کو بھی اپنی طرف منسوب کر لیتے تو کون اس کی تکذیب کر سکتا تھا؛ لیکن نہیں۔ جو حقیقت تھی وہی حضور نے بیان فرمائی۔ یہ تو سیدنا مسیح ہیں حضور نے غیر پیغمبروں (حکیم لقمان)، اہل جاہلیت (مثلاً لبید) تک کے اچھے اقوال کو ان ہی کی طرف منسوب کر کے بیان فرمایا ہے۔

——— اب آیئے اصل حدیث مسیحؑ کی طرف۔

پہلی نصیحت سیدنا مسیح کی یہ ہے کہ ذکر الٰہی سے الگ ہو کر زیادہ باتیں نہ بنایا کرو ورنہ تمہارے دل سخت ہو جائیں گے اور سخت دل اللہ سے دور ہوتا ہے جسے تم نہیں سمجھتے ۔ یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ ذکر الٰہی کا یہ مطلب نہیں کہ ہر وقت اللہ اللہ کرتے رہو اور کوئی دوسری بات نہ کرو بلکہ اس کی غرض صرف اتنی ہے کہ خدا ہر آن پیش نظر رہے اور جو بات بھی کرو وہ خدا ہی کے لئے ہو یعنی اس کا مقصد اعلےٰ ہو اور اس کا رُخ اللہ کی طرف ہو۔ اس سے ہٹ کر جو بات بھی کی جائے گی وہ ایسی خالص دنیوی بات ہو گی جو منتہائے مقصود اللہ نہ ہونے کی وجہ سے اعلیٰ اقدار کی حامل نہ ہو گی۔ ایسی باتوں کا نتیجہ وہی ہے جو سیدنا مسیحؑ نے فرمایا کہ دل سخت ہو جائیں گے اور ظاہر ہے کہ سخت دل انسان خدا سے دور ہی ہے لیکن یہ سختی دل ایسی نہیں ہوتی جسے ٹٹول کر معلوم کر لیا جائے۔ یہ تو ایک روحی اندرونی ادراک ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ لیکن دل کی سختی مسلط ہونے کے بعد سخت دل انسان کو اس کا احساس نہیں ہوتا۔ اسی حقیقت کو سیدنا مسیح یوں فرماتے ہیں کہ "لیکن تم اسے سمجھتے نہیں"۔

پھر حضرت مسیح فرماتے ہیں کہ لوگوں کے گناہوں کو تم اس طرح نہ دیکھا کرو کہ گویا تم رب ہو بلکہ اپنے گناہوں پر اس طرح نظر رکھو کہ جیسے تم بندے ہو۔

طرح نظر رکھو کہ جیسے تم بندے ہو۔

انسانوں میں یہ نقص ہر دور میں رہا کیا ہے لیکن شاید ہمارے دور میں کچھ زیادہ ہو گیا ہے۔ ہر شخص یہ سمجھتا ہے کہ اسلام صرف ہمارے نام الاٹ ہو چکا ہے لہٰذا ہمارے سوا تمام لوگ فاسق ہیں اور ان فاسقوں پر متکبرانہ انداز کا نوٹس لینا ہمارا فرض ہے۔ گویا ہمیں اسی کام کے لئے خدا نے مبعوث کیا ہے کہ ہر ایک کی پگڑی اچھالتے رہیں۔ اپنے ہر نقص کو چھپائیں اور دوسروں کے تمام عیوب و نقائص کو کھود کھود کر نکالیں اور زمانے میں اس کی تشہیر کریں نہی عن المنکر اور امر بالمعروف بڑی ضروری چیزیں ہیں لیکن ان کا انداز ہمدردانہ اور مصلحانہ ہونا چاہیئے نہ کہ متعصبانہ متکبرانہ۔ یہی انانیت اور انداز کبر ہے، جو اپنے نقائص پر ایک بندۂ عاجز کی طرح دیکھنے نہیں دیتا اور دوسروں کے عیوب پر رب کی طرح نگاہ ڈالے رہنے پر ابھارتا ہے۔

پھر آگے سیدنا مسیحؑ فرماتے ہیں کہ آزمائش اور آسائش دو توام چیزیں ہیں جو ہر انسان پر وقتاً فوقتاً آتی رہتی ہیں۔ تمہارا انداز یہ نہ ہونا چاہیئے کہ کسی مصیبت زدہ کی مصیبت پر خوشی محسوس کرو یا اس سے غلط فائدہ اٹھاتے ہوئے اسے اور دبا دو بلکہ اس کی مصیبت کو اپنی مصیبت سمجھ کر اس پر رحم کرو۔ ورنہ یہ سمجھ لو کہ کبھی تم بھی ابتلاء کے چکر میں آ جاؤ گے اور ہمیشہ عیش و راحت میں نہیں رہو گے۔ پس جو کچھ اپنے لئے پسند کرتے ہو وہی دوسروں کے لئے بھی پسند کرو۔ ورنہ جو کچھ آج تم دوسروں کے لئے کرو گے وہی کل تمہارے سامنے آئے گا۔ لہٰذا اپنی عافیت کی طرح دوسروں کی عافیت پر بھی شکر الٰہی ادا کرو اور دوسرے کی مصیبت و آزمائش کے وقت تمہاری نگاہِ رحمت بالکل اسی انداز کی ہو جس کی تم اپنی ابتلا کے وقت دوسروں سے توقع کرتے ہو۔

حضور اکرمؐ نے اسی مضمون کو دوسرے انداز میں یوں ادا فرمایا ہے کہ لا یومن احدکم حتیٰ یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ (تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن کامل نہیں ہو سکتا ہے جب تک اپنے بھائی کے لئے وہی نہ چاہے جو وہ خود اپنے لئے چاہتا ہے)

سوال و جواب

وراثت اور وصیت

کراچی سے احمد شمس الدین صاحب نے ایک سوالنامہ روانہ کیا ہے جس میں یہ دریافت کیا گیا ہے کہ :-
(۱) کیا حکم وصیت آیاتِ وراثت سے منسوخ ہے ؟ (۲) کیا وارثوں کے لئے کوئی وصیت ناجائز ہے ؟ (۳) کیا ایک تہائی سے زیادہ وصیت بھی ناجائز ہے ؟ (۴) کیا قرآن کے مقرر کردہ حصہ ہائے ترکہ میں کمی بیشی ہو سکتی ہے ؟
کیا یتیم پوتے کو محجوب الارث کر دینا ضروری ہے ؟

ہم نے مسائل کے طویل سوالنامے میں سے آیات و احادیث مندرجہ اور دیگر تفصیلات کو الگ کر کے صرف سوالات نقل کئے ہیں اور ان تمام سوالات کا جواب ایک مربوط شکل میں پیش کر رہے ہیں۔

انسان جو دولت بھی کماتا ہے اس کا مالک و وارث دراصل اللہ تعالےٰ ہے و انت خیر الوارثین - اس لئے کہ وہ جن صلاحیتوں اور ذریعوں کو کام میں لاتا ہے وہ سب کے سب اللہ تعالےٰ ہی کے بخشے ہوئے ہیں ۔ عقل ، دماغ ، دل ، ہاتھ پاؤں اور تمام ذرائع پیداوار غرض ہر چیز اسی کی پیدا کردہ اور بخشیدہ ہیں ، پس انسان اپنی تمام حاصل کی ہوئی دولت کا صرف امین ہے مالک نہیں ۔ اور امین کا کام ہے مالک کی ہدایت کے مطابق اپنا حصہ بھی لینا اور دوسروں کا حصہ بھی دینا - اپنے حصے کو خرچ کرنے میں بھی انسان آزاد نہیں ، کہ جس مصرف میں چاہے لائے بلکہ اس میں بھی اسے حدود کا پابند کیا گیا ہے - وہ لوگ جو انسان کی کمائی میں حقدار ہیں از روئے قرآن یہ ہیں :

واعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہ شیئا و بالوالدین احسانا و بذی القربیٰ و الیتمیٰ و المسٰکین و الجار ذی القربیٰ و الجار الجنب و الصاحب بالجنب و ابن السبیل و ما ملکت ایمانکم

یعنی اللہ کی بندگی کرو اور کسی شے کو اس کا شریک نہ ٹھہراؤ ، (انہیں کے عملی ثبوت کی ایک شکل یہ ہے) کہ نیکی کرو والدین کے ساتھ اور نیز رشتے داروں ، یتیموں ، مسکینوں ، قرابت دار پڑوسی اور غیر قرابتی پڑوسی ، ہم نشین ، مسافر اور قیدی کے ساتھ بھی نیکی کرو۔

اسی مضمون کو مختلف جگہ مختلف الفاظ میں مختصراً یا مفصلاً بھی بیان کیا گیا ہے ، یہ سب دولت مند کی دولت کے حقدار ہیں ان میں اپنے بھی ہیں اور غیر بھی ـــــ یہی لوگ دولت مند کی زندگی میں بھی حق دار ہیں اور یہی اس کے مرنے کے بعد بھی ، یہ سمجھنا صحیح

کہ زندگی میں تو یہ سب حقدار ہیں اور مرنے کے بعد صرف وہ حقدار ہیں جن کا ذکر آیات وراثت میں آگیا ہے کسی کے مرنے سے صرف امین کی تبدیلی ہوتی ہے۔ دولت اسی طرح موجود ہے اور اس کا اصل مالک بھی اسی طرح حی و قیوم ہے۔ دولت کی جو تقسیم خدا امین کے وقت میں تھی وہی اس کے مرنے کے بعد بھی قائم رہے گی ــــ ہاں مرنے کے بعد ایک فرق پیدا ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ تمام حقدار قدرتاً دو حصوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔

ایک وہ لوگ ہیں جن کے متعلق سبھوں کو علم ہوتا ہے کہ متوفی یقیناً ان پر دولت صرف کرتا ہوگا۔ اور اپنی فطری محبت، احسانمندی، سعادت اور کنبہ پروری فطرت کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ صرف کرتا ہوگا۔ اور وہ ہیں اولاد، والدین (جس کی یہ خود اولاد ہے) اور بھائی بہن (جو اس کے والدین کی اولاد ہیں) اور زوج (خواہ شوہر ہو یا بیوی)

دوسرے وہ لوگ ہیں جن کے متعلق عام طور پر لوگوں کو علم نہیں ہوتا کہ یہ ان پر بھی خرچ کرتا تھا یا نہیں یا کرتا تھا تو کتنا اور کیسے۔ یہ لوگ ہیں یتامیٰ، مساکین، قریب اور بعید پڑوسی، ہم نشین، مسافر، قیدی وغیرہ۔ انسان ان محتاجوں پر کسی فطری محبت یا احسانمندی وغیرہ کے دباؤ سے نہیں بلکہ محض حسبتہ اللہ اخلاقی فرض شناسی کے تحت خرچ کرتا ہے اور جتنا زیادہ اخلاص ہوتا ہے۔ اسی قدر پوشیدگی سے ان کی اعانت کرتا ہے۔ اس طرح کہ ایک ہاتھ سے دیتا ہے تو دوسرے ہاتھ کو خبر نہیں ہوتی اور نیز یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ لینے والا احسانمندانہ شرمندگی کے بوجھ سے نہ جھک جائے۔

ان دونوں قسموں کے مستحقین کی حق رسی کے لئے قرآن پاک نے فطرت کے مطابق دو طریقے اختیار فرمائے ہیں۔ پہلی قسم کے لئے قانون وراثت کے معین حصے ہیں اور دوسری قسم کے لوگوں کے لئے قانونی دباؤ ڈالنے کی بجائے خود مرنے والے کے اخلاق و ضمیر کو موثر ترغیبات سے ابھارا گیا ہے تاکہ وہ اپنی صوابدید کے مطابق ان مستحقین کے حصے الگ کر دے یا ان کے لئے وصیت کر جائے جس کی تکمیل اس کے ورثاء (یعنی پہلی قسم کے مستحقین) یا عدالت کرے گی۔ گویا زندگی میں جس طرح انفاق ہو رہا تھا اسی طرح مرنے کے بعد بھی ہوگا۔ فرق صرف یہ ہوگا کہ ایک کے لئے وراثت ہے اور دوسرے کے لئے وصیت۔

وصیت کے متعلق یوں ارشاد ہے:-

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا ن الوصية للوالدين و الاقربين بالمعروف حقا على المتقين

یعنی اگر تم میں سے کسی پر موت آنے لگے۔ اور وہ دولت بھی چھوڑ کر مر رہا ہو تو اس پر اپنے والدین اور دوسرے رشتہ داروں کے لئے دستور کے مطابق وصیت کرنا ضروری ہے۔

يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنٰن ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت

مسلمانو! اگر تم پر موت آنے لگے تو تمہاری وصیت کے وقت آپس کی گواہی یہ ہے کہ کم سے کم دو عادل گواہ تمہارے اپنوں میں سے ہوں۔ اور اگر تم مسافرت میں ہو اور حادثۂ موت پیش آنے لگے تو اپنوں کی غیر موجودگی کے باعث یہ دونوں گواہ غیروں میں سے ہوں۔

یہی وہ لازمی وصیت ہے جس کو قانونِ وراثت کا جزو بنا دیا گیا ہے۔ اور قانونِ وراثت کے دوران میں چار جگہ اسے یوں ظاہر کیا گیا ہے کہ

من بعد وصیة یوصی بها او دین - من بعد وصیة یوصین بها او دین
من بعد وصیة توصون بها او دین - من بعد وصیة یوصٰی بها او دین

یعنی وراثت کی تقسیم تکمیلِ وصیت اور ادائے قرض کے بعد ہوگی (خواہ وصیت ان ہی ورثا کے لئے ہو یا غیروں کے لئے)

یہ وصیت جن لوگوں کے لئے ہے ان میں ایک تو والدین ہیں اور دوسرے قریب و بعید رشتہ دار جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا۔ ان کے علاوہ اور بھی ہیں جن کا ذکر یوں ہوا ہے۔

واذا حضر القسمة اولو القربیٰ والیتٰمی والمساکین فارزقوھم منه وقولوا لھم قولاً معروفا

یعنی تقسیمِ وراثت کے وقت رشتہ دار، یتامیٰ اور مساکین بھی آ جائیں تو ان کا حصہ بھی اس میں سے دو اور بات ڈھنگ کی کرو۔

تقسیم کے وقت ان سب مستحقین کی رعایت کی کئی شکلیں ہیں۔ خود مرنے والا تقسیم یا اس کی وصیت کر رہا ہو یا اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثا اس کی تکمیل کر رہے ہوں۔ پھر وہ مستحقین سامنے آ جائیں یا کوئی ادھر توجہ دلانے والا آ جائے یا از خود مستحقین ذہن میں آ جائیں۔ آیت ان سب شکلوں پر حاوی ہے۔ مستحقین کا بالجسم اور عین تقسیم کے وقت حاضر ہونا مقصود نہیں۔

اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ قانونِ وراثت اور اس کا جز یعنی وصیت دونوں مل کر انفاق کی اسی شکل کو باقی رکھتے ہیں جو مرنے والے کی زندگی میں قائم تھی۔ وہی اپنے اور غیر پہلے بھی مستحق تھے اور وہی اب بھی حقدار رہتے ہیں۔ اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا اس لئے کہ مرنے والے کی موت سے صرف تقسیم کرنے والا امین درمیان سے ہٹ جاتا ہے۔ مال اس کے مستحقین اور وارث حقیقی تو اسی طرح موجود ہیں۔ یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب غیروں کا حق مرنے والے کے مال میں ہے جس میں غیر کے یتامیٰ بھی ہیں تو اپنے یتیم پوتے کا حق کیوں نہ ہوگا؟ یتامیٰ کی خبر گیری کے متعلق کتاب و سنت میں بے شمار احکام موجود ہیں اگر قوم کے اخلاقی تنزل کی وجہ سے ان پر عمل نہ ہو رہا ہو تو قانون کو بھی حرکت میں لایا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک شکل یہ ہے کہ یتیم پوتے کے لئے قانوناً وصیت لازم کر دی جائے اور اگر کوئی وصیت نہ کرے تو حکومت اسے اپنی طرف سے نافذ کر دے۔

ضمناً اس سلسلہ کی ایک کڑی اور بھی ذہن نشین کر لیجئے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ قانونِ وراثت نازل ہونے کے بعد

وصیت کی ضرورت نہیں رہی اس لئے کہ جب ورثہ کے حصے مقرر کر دیئے گئے تو وہی حقدار ہوئے۔ لہٰذا وصیت کے احکام منسوخ الحکم ہو گئے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان آیات کی تلاوت کر کے ثواب دارین حاصل کرتے رہئے۔

یہ خیال صحیح نہیں۔ اولاً تو منسوخ و لنسوخ کی تھیوری ہی مطابق قرآن نہیں دوسرے کتب علیکم کا لفظ فرضیت کے لئے ہوتا ہے۔ یہی الفاظ قصاص صیام اور قتال کے لئے ہیں۔

کتب علیکم القصاص .... کتب علیکم الصیام .... کتب علیکم القتال وغیرہ

پس کتب علیکم الوصیۃ الخ کو اس فرضیت سے خارج کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں۔

اصل یہ ہے کہ جب ہم قرآن پاک میں بعض وارثوں کے حصے معین دیکھتے ہیں تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وصیت کی کیا ضرورت رہ گئی؟ حالانکہ بات صرف اتنی ہے کہ جو حصے اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمائے ہیں وہ اسی صورت میں ہیں جب کہ مرنے والا کسی اچانک حادثے یا غفلت کی وجہ سے وصیت کا موقع نہ پا سکا ہو اور حصے معین نہ ہونے کی وجہ سے باہمی جھگڑے کا اندیشہ ہوتا ہو اس لئے اگر متوفی کو موقع ملے تو ضروری ہے کہ وہ دیانت داری کے ساتھ حسب منشے ورثہ حصے تقسیم کر دے یا اس کی وصیت کر جائے یہ وصیت اس لئے فرض کی گئی ہے کہ ہر شخص کے حالات جدا جدا ہوتے ہیں اس لئے وہ حسب منشے ورثہ و استحقاق لوگوں کے حصے خود معین کر دے گا۔ یہ قرآنی قانون وراثت کی مخالفت نہیں بلکہ عین منشائے قرآن کی پیروی ہو گی۔ ورثہ کے حالات اور ضروریات میں بعض اوقات اتنا تفاوت ہوتا ہے کہ ایک ہی جنس کے چند وارثوں میں برابر کی تقسیم مطابق انصاف نہیں کہی جا سکتی۔ فرض کیجئے ایک لڑکا تندرست اور برسر روزگار ہے۔ دوسرا معذور۔ ایک کی تعلیم پر بیس ہزار روپیہ خرچ ہو چکا ہے۔ دوسرا ابھی چھ ماہ کا ہے۔ ایک کثیر العیال ہے اور دوسرا لاولد۔ ایک لڑکی کثیر العیال ہے اور اس کا شوہر بے روزگار ہے یا مفقود الخبر ہے یا مر چکا ہے اور دوسری خوشحال اور بے اولاد ہے اور شوہر بھی صاحب حیثیت ہے۔ ایک فرزند بے حد خدمت گزار صاحب ایثار اور سعادتمند ہے اور دوسرا نافرمان و آوارہ فاسق ہے۔ ان حالات میں کیا یہ انصاف ہو گا کہ ان دونوں قسم کے مستحقین کو یکساں ہی حصہ دیا جائے؟ ان ہی مواقع کے لئے ہے وصیت تاکہ مرنے والا دیانتداری کے ساتھ حسب منشے ورثہ حصے تقسیم کر جائے۔ البتہ اس میں ایک بات کی رعایت ضرور رکھنی ہو گی کہ یہ تقسیم "غیر مضار" ہو یعنی کسی سے خوش ہو کر یا کسی سے ناراض ہو کر اتنی زیادہ فیاضانہ یا منتقمانہ کمی بیشی نہ کرے کہ معیشت کو غیر متوازن کر دے اور بعد میں باہمی فساد تک نوبت پہنچ جائے۔ ایسے موقعوں پر حتی الامکان ورثا کی باہمی رضامندی سے کام کرنا زیادہ بہتر ہے۔ آیت وصیت کے آگے حکم ہے کہ!

فمن بدلہ بعد ما سمعہ فانما اثمہ علی الذین یبدلونہٗ

وصیت سن چکنے کے بعد جو لوگ اسے بدلیں گے اس کا گناہ بھی ان ہی بدلنے والوں پر ہو گا۔

ہاں اگر اس میں غیر مضار کا لحاظ نہ رہا ہو تو پھر یہ جائز ہے کہ اس میں مناسب ترمیم کر کے باہمی صلح کرا دی جائے جیسا کہ آگے ارشاد ہے۔

فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه

اگر کسی کو وصیت کرنے والے کی وصیت میں غلط میلان یا ارادی ستم کا خدشہ ہو اور وہ باہمی اصلاح و مصالحت کرا دے تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔ مثلاً کسی مستحق کو وہ فراموش کر گیا ہو یا کسی کی ضرورت کا پورا لحاظ نہ رکھ سکا ہو یا کسی کا کچھ دینا تھا وہ رہ گیا ہو یا کسی ایسی جگہ دینے کی وصیت کی ہو جو خواہ موصی کی نظر میں ٹھیک ہو لیکن دراصل وہ گناہ ہو۔ ایسی تمام صورتوں میں مناسب ترمیم کی اجازت ہے ورنہ وصیت میں کسی ردو بدل کی بھی اجازت نہیں۔ اس قسم کی غلطیاں موت کی گھبراہٹ میں ہو جانا کچھ بعید نہیں۔

ایک چیز پر اور غور کیجئے۔ بیوہ کے لئے حکم ہے کہ

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا

جو لوگ مر جائیں اور بیبیاں چھوڑ جائیں وہ چار ماہ دس دن عدت کے گذاریں۔

یہ عدت شوہر ہی کے گھر پر گزاری جائے (الا آنکہ کوئی شدید مجبوری ہو) اور اس کے اخراجات شوہر ہی کے مال سے ہوں گے یہ حکم عورتوں کو ہے۔ اس دوران میں پیام نکاح دینا بھی حرام ہے لیکن چونکہ ضروری نہیں کہ عدت ختم ہوتے ہی اس کا عقد ثانی ہو جائے اس لئے مزید رعایت یہ دی گئی ہے کہ

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف (۲ : ۲۴)

یعنی جو لوگ مرنے لگیں اور ازواج چھوڑ جائیں وہ اپنی ازواج کے لئے ایک سال کے نان و نفقہ کی وصیت کر جائیں گھر سے نکالے بغیر۔

ہاں اگر وہ (چار ماہ دس دن کی عدت گذارنے کے بعد) خود اپنے متعلق کسی فیصلے (عقد ثانی) کے لئے گھر چھوڑ دیں تو تم پر کوئی گناہ نہیں۔ سو آپ دیکھئے وہ عورتیں حکم خداوندی کے مطابق عدت (چار ماہ دس دن) متوفی شوہر کے گھر گذاریں یا شوہر کی رعایتی وصیت (یہاں کُتِبَ کا لفظ نہیں اس لئے یہ فرض نہیں بلکہ اخلاقی ترغیب ہے اسی لئے ہم نے رعایتی کا لفظ لکھا ہے) کے مطابق ایک سال گذاریں۔ دونوں حالتوں میں اس کے اخراجات شوہر ہی کے مال سے ہوں گے اور یہ عورت کے وراثتی حصے سے الگ یا اس سے زائد ہوں گے اب سوچئے اگر آیات وراثت کے معین حصوں میں حسب ضرورت ترمیم و اضافہ ناجائز قرار دیا جائے۔ تو یہ اخراجات عورت ہی کے معین حصے سے مہیا کرنے چاہئیں۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اگر عورت کو اپنے ہی حصے میں سے خرچ کرنا ہو تو بہر حال کرے گی۔ اس کے لئے شوہر کو وصیت کی کیا حاجت رہ جاتی ہے جس کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ ان سب باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم کی حسب ضرورت منصفانہ وصیت مقدم ہے۔ اس کا اگر موقع نہ مل سکا ہو تو یہ حصے ہوں گے جو آیات وراثت میں ہیں۔ غرض جو وصیت وصیت کرنے والا کرے گا وہ صرف غیروں کے لئے مخصوص نہیں بلکہ اپنوں اور غیروں سب کے لئے ہے جس طرح اس کی زندگی میں تھا۔

مرنے کے بعد زندگی کی طرح لگانے اور بیگانے مستحقین میں وہ دولت بٹ جاتی ہے اور مقصد بھی یہی ہے کہ دولت ایک جگہ سمٹی ہوئی نہ رہے بلکہ زیادہ سے زیادہ بکھر کر پھیل جائے۔ یہی اقتصادی نکتہ، انفاق، صدقات اور زکوٰۃ سب میں ہے کہ سمٹی ہوئی دولت آہستہ آہستہ تقسیم در تقسیم ہو کر ختم ہو جائے اور گردش میں رہے تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی ضرورت پوری ہوتی رہے کیسی دولت کا ایک ہی جگہ سمٹا ہوا رہنا معاشیات کے لئے زہر کا حکم رکھتا ہے گویا وہ ایک تالاب ہے جس میں پانی سڑتا رہتا ہے اور بالآخر تعفن و جراثیم دوسروں کو اور خود مالک کو بھی ہلاک کرتے ہیں۔ اسلام اکتناز HOARDING کا دشمن ہے مگر وہ دفعتہً کسی سے سب کچھ نہیں چھینتا۔ بلکہ کچھ قانون سے اور کچھ اخلاقی محرکات سے رفتہ رفتہ تقسیم کراتا ہے تاکہ اس کے کمانے کا جذبہ بھی باقی رہے اور تقسیم کا کام بھی نہ رکنے پائے یہی ہے وہ معاشی قانون اسلام جس کا خلاصہ آج کل کے ماہرین اقتصادیات ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں کہ EARN AND DISTRIBUTE کماؤ اور بکھیر دو۔ یہ اصول جب اجتماعی طور پر معمول بہ ہو جاتا ہے تو کوئی غریب نہیں رہتا اور دولت کی گردش سے ہر ایک کی ضرورت پوری ہوتی رہتی ہے

(۱) ایک تہائی سے زیادہ وصیت کا معاملہ تو قرآن اس بارے میں خاموش ہے صرف احادیث میں ہے کہ حضور نے ایک صحابی سے فرمایا تھا کہ بس ایک تہائی وصیت بہت ہے۔ ممکن ہے کہ یہ حکم ذاتی ہو کیونکہ یہ صحابی اپنا سارا ہی مال راہ خدا میں دینے کی وصیت کرنا چاہتے تھے جیسے شرابیوں سے شراب چھڑوانے کے سلسلے میں حضور نے شراب کے برتن بھی چھڑوا دیئے تھے حالانکہ محض ان برتنوں کا استعمال ناجائز نہ تھا اور حضور نے بعد کو اس استعمال کی اجازت بھی دے دی۔ اس لئے ہمارے نزدیک ایک تہائی سے زیادہ وصیت کرنے کی ضرورت ہو تو اس میں مضائقہ نہیں یہی وجہ ہے کہ حنابلہ کا مسلک یہ ہے۔

ولكن التحقيق ان هذا مكروه فقط وعلى هذا يدخل في قسم المكروه - (كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ج ۳ ص ۳۲۵)

تحقیق یہی ہے کہ یہ (ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کرنا حنابلہ کے نزدیک) صرف مکروہ ہے اور اس کا شمار مکروہات کی قسم میں ہے

حنفیہ کا مسلک یوں ہے کہ :۔

والافضل لمن له مال قليل ان لا يوصي اذا كانت له ورثة والافضل لمن له مال كثير ان لا يوصي بالكثر من الثلث (ايضاً ص ۱۵)

جس کے پاس تھوڑا مال ہو اور اس کے وارث بھی ہوں تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ وصیت ہی نہ کرے اور جس کے پاس مال زیادہ ہو تو اس کے لئے افضل یہ ہے کہ تہائی سے زیادہ وصیت نہ کرے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم مایہ کے لئے وصیت ہی مناسب نہیں اگر کرے گا تو یہ صرف غیر افضل ہوگا۔ تنگی نہ مانی گئی کیا اور بڑھ گئی کیا؟ دولت مند کا ایک تہائی سے زیادہ وصیت کرنا بھی صرف ایک غیر افضل فعل ہے نہ کہ ناجائز و حرام۔

(محمد جعفر شاہ پھلواروی)

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

کتاب	آنے	روپے
۱- اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۱۰
۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۸	۰
۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)..	۱۲	۰
۴- محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ کنگ)	۰	۳
۵- اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۵
۷- اسلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۸

اردو

کتاب	آنے	روپے
۸- عقائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۰
۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۱
۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۱	۴
۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی	۸	۱
۱۳- اسلام کی بنیادیں حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ ..	۸	۲
۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین	۰	۱
۱۵- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۱
۱۶- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۲
۱۷- مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی	۰	۲

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماھنامہ ثقافت لاھور

(مطبوعات ادارہ)

۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خوجہ عباد اللہ اختر			
۱۹ اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰۰	۸	۲
۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	۰۰	۰	۳
۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	۰۰	۰	۴
۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی(حصہ دوم) مصنفہ ") ..	۰۰	۸	۶
۲۳- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	۰۰	۸	۲
۲۴- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	۰۰	۸	۵
۲۵- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	۰۰	۸	۶
۲۶- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان	۰۰	۰	۳
۲۷- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	۰۰	۸	۳
۲۸- ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی)..	۰۰	۰	۸
۲۹- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی	۰۰	۰	۵
۳۰- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب) ..	۰۰	۸	۳
۳۱- الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی)..	۰۰	۰	۵
۳۲- طب العرب (مصنفہ سید علی احمد نیر وا[illegible] ..	۰۰	۰	۶
۳۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم)مصنفہ [illegible] ..	۰۰	۱۲	۵
۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی)	۰۰	۰	۳
۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰۰	۰	۵
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	۰۰	[illegible]	۳
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)	۰	۱۲	
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری) ..	[illegible]	۰	۶

ملنے کا پتہ

سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور

ثقافت

مدیر
خلیفہ عبدالحکیم

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور
پاکستان

اپریل
١٩٥٦

---★---

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲ - کلب روڈ - لاہور

ماہنامہ

ثقافت

لاہور

اپریل ۱۹۵۶ء

جلد ۲ شمارہ ۴

سالانہ آٹھ روپے
فی پرچہ بارہ آنے

مطبوعہ حمایت اسلام پریس لاہور

ترتیب

تاثرات

اسلامی جمہوریہ پاکستان

۲۹ فروری اور ۲۳ مارچ ۱۹۵۶ء ہماری قومی زندگی کے یادگار دن ہیں۔ ہمارے دستور کی تدوین اور منظوری اور ہمارا اسلامی جمہوریہ پاکستان کا اعلان ایسے تاریخی واقعات ہیں جن کو مستقبل کا مورخ کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔ دستور کی تدوین اور منظوری سے قبل پاکستان جن حالات سے گزر رہا تھا وہ ہر محب وطن کے لئے نہایت المناک اور تردد انگیز تھے۔ ملک پر ایک بے یقینی طاری تھی۔ ہماری اسلامی اور جمہوری روایات خطرہ میں تھیں۔ ایک معین طرز حکومت کی عدم موجودگی سے ہر قسم کی بے آئینیوں اور شخصی اولوالعزمیوں کا دروازہ کھلا تھا۔ خدا کا شکر ہے کہ یہ دور بے اطمینانی ختم ہو گیا اور بحالت موجودہ دو بڑے قومی نصب العینوں اور مطالبات پر تاریخ نے مہر تصدیق ثبت کر دی۔ ایک یہ کہ ہمارا طرز حکومت جمہوری ہو جس میں عوام اپنی مرضی اور آزادانہ انتخاب سے اپنے حکمران چنیں اور دوسرے یہ کہ ہمارا معاشرہ اور حکومت اسلام کے بنیادی اصولوں اور تعلیمات سے منحرف نہ ہو۔ ایک معین دستور حکومت کی عدم موجودگی میں کیا خطرات پیدا ہو سکتے ہیں اس کا اندازہ کرنا ہو تو اسلام کی ابتدائی تاریخ پر نظر ڈالیے اور حضرت عمر کی وفات کے بعد مسلمانوں میں خانہ جنگیوں کا جو سلسلہ شروع ہوا اس کا ذہنی اندازہ کیجئے۔ کہ کس طرح بڑے بڑے جلیل القدر صحابہ اور اکابر کی موجودگی میں باہمی کشت و خون کا دروازہ کھل گیا۔ اور اسلام کی جمہوری روایات پامال کر کے بنو امیہ نے شخصی سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ اس وقت سے لیکر آج تک مسلمان شخصی مطلق العنانی کے گرداب میں پھنسے رہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام نے کبھی مسلمان حکومتوں کو اپنی حکومت نہ جانا اور نہ ان کے اندر مملکت کے ساتھ وہ جذبہ وفاداری پیدا ہو سکا جو آج تمام اقوام جدیدہ کا طرۂ امتیاز ہے کیونکہ صرف ایک جمہوری حکومت میں ہی جو عوام کی جذبات و مطالبات کی نمائندہ ہو۔ حکمران طبقہ اور جمہور کے مابین حقیقی اتحاد و یگانگت کا جذبہ پیدا ہو سکتا ہے جس ملک کی حکمت عملی میں عوام کو دخل نہ ہو جس میں حکمران طبقہ اور جمہور کے مابین دولت و ثروت۔ معاشرتی امتیازات اور سماجی وجاہت کی دیواریں حائل ہوں ایسے عوام کو ملک کے بناؤ بگاڑ اور اس کی قسمت سے کیا دلچسپی ہو سکتی ہے۔

آج صدیوں کی مطلق العنانی کے بعد پاکستان کے مسلمانوں کو ایک جمہوری نظام ملا ہے جو ان کے جذبات و رجحانات کا آئینہ دار ہوگا۔ اس لحاظ سے پاکستان کے دستور کی منظوری اسلامی تاریخ کا ایک بہت اہم موڑ ہے۔ ہم اس تبدیلی پر جتنی خوشی کا اظہار کریں کم ہے اور جس قدر فخر بھی [illegible] ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم سے پہلے ترکوں نے بھی ایک جمہوری دستور اختیار

کیا تھا کہ ہمارے دستور کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اسلامی بنیادوں پر قائم ہے اور اس میں معاشرتی عدل و انصاف اور [illegible] مساوات کے ان اصولوں کو بروئے کار لانے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ جن کے لئے ایک قوم بیتاب تھی۔ خدا اس دستور اور اس ملک کو جس کا یہ دستور ہے تا ابد قائم رکھے اور ہمیں توفیق عطا فرمائے کہ ہم نے جن اسلامی مقاصد اور اصولوں کے ساتھ گہری وابستگی کا اظہار کیا ہے ان پر عملاً کاربند ہوں۔ یہ فریضہ نہ صرف ہمارے حکمرانوں پر عائد ہوتا ہے بلکہ عوام تعلیم یافتہ طبقات اور سیاسی لیڈروں پر بھی۔

یوں تو ہمارے دستور کی تدوین و تشکیل میں متعدد قوتوں اور اشخاص کی جد و جہد شریک تھی لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہمارے محبوب وزیر اعظم جناب چودھری محمد علی صاحب نے اس مہم کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں جو حصہ لیا ہے اس کو تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔ قائد اعظم کے بعد جناب محمد علی صاحب ہماری قوم کے سب سے بڑے محسن ثابت ہوئے اور ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں تادیر ان کی خدمات سے مستفید ہونے کا موقع عطا فرمائے۔

اب جبکہ دستور نافذ ہو چکا ہے ہمارے اوپر تین بڑی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ اولاً یہ کہ ہم غیر مسلموں اور اقلیتوں پر اپنے برتاؤ اور سلوک سے یہ واضح کر دیں کہ جس اسلام کے نام سے ان کے دلوں میں بے جا اندیشے پیدا کئے جا رہے ہیں وہ ان کے حقوق آزادی اور ترقی کا سب سے بڑا ضامن ہے۔ اگر ہم غیر مسلموں کے ان اندیشوں کو دور نہ کر سکے۔ ملازمتوں اور نمائندہ اداروں میں ہم نے ان کا واجبی حق نہ دیا۔ نیز ان کے جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت میں ہم نے کوتاہی کی تو ہم اسلام اور پاکستان دونوں پر دھبہ لگا دیں گے۔

دوسرا اہم امر یہ ہے کہ ہم عدل معاشری کے ان اصولوں کو جلد از جلد بروئے کار لائیں جن کا ذکر دستور میں کیا گیا ہے۔ ہمارے ملک میں دولت اور وسائل حیات کی تقسیم اتنی غیر منصفانہ ہے کہ جب تک ہم اپنے پورے معاشی نظام کی قلب ماہیت نہ کر دیں اس وقت ہمارا یہ دعویٰ شرمندۂ معنی نہ ہوگا کہ ہم اس ملک میں اسلامی نظام برپا کرنا چاہتے ہیں۔ اس ضمن میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ کاشتکاروں کا ہے جو ہمارے ملک کا سب سے اہم عنصر ہیں۔ جب تک موجودہ جاگیریں اور زمینداریاں برقرار ہیں اس وقت تک کاشتکاروں کی حالت میں کوئی فرق نہیں آ سکتا۔ یہ معاملہ محض جزوی اصلاحات سے طے ہونے والا نہیں۔ اس کے لئے ایک بڑی بنیادی تبدیلی کی ضرورت ہے۔

تیسرا معاملہ اس کمیشن سے متعلق ہے جو قوانین کی دیکھ بھال اور ترمیم کی غرض سے دستور کے تحت مقرر کیا جائے گا۔ ہمارے خیال میں اسلامی جمہوریہ کے اعلان کے بعد پہلا کام یہ ہونا چاہیئے کہ اس کمیشن کا تقرر کیا جائے تاکہ وہ ہمارے قانونی نظام کا جائزہ لے کر ایسی سفارشات کرے جن سے اس ملک کے قانونی نظام کو اسلامی اصولوں پر ڈھالا جا سکے۔ لیکن اس کمیشن کے انتخاب میں بہت احتیاط کی ضرورت ہوگی۔ اگر اس کے لئے قدامت پسند اور جامد اشخاص کا انتخاب کیا گیا تو اس کا کام کبھی آگے نہیں بڑھ سکے گا۔ اور لادینی طبقات کو یہ کہنے کا موقع ہاتھ آئے گا کہ اسلامی اصولوں کے مطابق قانونی نظام کی تشکیل ممکن [illegible]

(بقیہ صفحہ [illegible])

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اِسلام کا تصوّرِ مملکت

بہت سے فلسفیانہ اور مذہبی مثالیت پسندوں نے ایک مثالی مملکت کی تشکیل پر بحث کی ہے، اور کہیں کہیں بعض عملی تخیل پرستوں نے کم و بیش کامیابی کے ساتھ، اس کو حقیقت کا جامہ پہنانے کی کوشش کی ہے۔ خیالی دنیا کی سیر ہمیشہ ایک خوشگوار ذہنی ورزش رہی ہے۔ افلاطون سے لے کر ایچ۔ جی ویلز تک ہم ایسے مثالی خاکوں کے تسلسل سے گزرتے ہیں جن میں فرد اور جماعت کے لئے حق و انصاف کے اصول اور زیادہ سے زیادہ ہمہ جہتی تہذیبی ترقی کے لئے فرصت اور مواقع فراہم کئے گئے ہیں۔ ان کوششوں میں سب سے زیادہ اہم یونان کی شہری مملکت تھی جس کا مکمل خاکہ سقراط اور افلاطون کا ترتیب دادہ تھا۔ لیکن خود انہیں بھی شک تھا کہ آیا یہ قابلِ عمل بھی ہوگا یا نہیں جیسا کہ آخر میں سقراط نے اقرار کیا، اس مملکت کا نمونہ تو صرف آسمانوں میں ہی رہا اور تمام تصورات اور نصب العینوں کی مانند عملی دنیا میں صرف ناقص طور پر ہی اس کی نقل کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ کہ افلاطون نے اس خصوص میں بحث کی ہے کہ یہ ممکنات سے ہے اور محض وہم و گمان نہیں۔ چنانچہ اس نے اپنی "جمہوریت" میں کہا ہے کہ "ہم ناممکن چیزوں کے متعلق گفتگو نہیں کرتے، تاہم اس کا اقرار کرتے ہیں کہ یہ چیزیں دشوار ہیں" یہ محض خواب و خیال نہیں ہے، اگر سلطان فلسفی ہو گئے یا فلسفی سلطان ہو گئے تو یہ واقعیت کا رنگ اختیار کر لیتے" مگر ممکن العمل ہونے کا یہ خیال افلاطون کے رنگِ طبیعت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے، کیونکہ وہ دوسری جگہ نہایت وضاحت سے ظاہر کرتا ہے کہ "ہمارے شہر کی بنیاد الفاظ پر ہے کیونکہ میرا خیال ہے زمین پر اس کا کوئی وجود نہیں"۔ یہ دوبارہ کہتا ہے، "اس کی کچھ پروا نہیں کہ آیا اس کا وجود ہے یا کبھی اس کا وجود بھی ہوگا"

جب افلاطون سلطان فلاسفہ یا فلسفی سلاطین کو دیکھنے کی خواہش کرتا ہے تو اگر اس کے ان دو لفظوں کے مفہوم کو جیسا انہوں نے اپنے مکالمات میں پیش کیا ہے، پوری طرح ذہن نشین کیا جائے تو اس کے سمجھنے میں غلطی کا امکان ہوتا ہے۔ مختلف تہذیبوں نے اپنے مثالی انسان کے لئے مختلف لفظ استعمال کئے ہیں۔ ہندو انہیں اوتار یا رشی کہتے ہیں۔ رواقیین انہیں حکما کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسرائیلی انہیں انبیا کا لقب دیتے ہیں اور اہلِ یونان خاص کر سقراط و افلاطون انہیں فلاسفہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ افلاطون کے انسان کامل میں تمام تہذیبی اقدار کاملاً متشکل ہیں۔ یہ محض منطقی، قیاسی اور خیالی نہیں بلکہ اپنے نصب العین کو حقیقت کا رنگ دینے والا ہے جس کو وہ صاف طور پر دیکھتا ہے اور اس کو عملی زندگی

اور اجتماعی تنظیم میں رو بعمل لے آتا ہے۔ اس لئے جب افلاطون سلاطین کے متعلق گفتگو کرتا ہے تو اس کا مطلب مطلق العنان حکمرانوں سے نہیں ہوتا، جو قوت کو اپنے شخصی حوصلوں کی تکمیل میں استعمال کرتے ہیں، بلکہ یہ اعتدال پسند حکمران ہیں جو اپنے آنا عادلانہ اختیار کے ساتھ انصاف کے نصب العین کو حاصل کرتے ہیں۔ یہ لوگ اعلیٰ ذہانت کے انسان ہوتا عمل کے شہسوار اور بلند پایہ کردار کے حامل ہوتے ہیں۔

یہ بات اب تاریخی حقیقت کا درجہ حاصل کر چکی ہے کہ بجز پیغمبر اسلام کے دنیا کے زبردست روحانی رہنماؤں میں سے کسی ایک نے ایک مثالی مملکت کے حصول کی کوشش نہیں کی۔ آپ ہی وہ فلسفی سلطان تھے جس کا خواب افلاطون نے دیکھا تھا۔ آپ انصاف کا بلند معیار رکھنے والے انسان تھے اور ساتھ ہی ایسے کردار اور اقتدار کے حامل تھے کہ ان معیاروں کو روبہ عمل لا سکیں اور اپنی زندگی ہی میں ان کی ممکنہ تکمیل اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں۔ نیز ان چیزوں کو اپنے جانشینوں اور آنے والے نسلوں کے لئے چھوڑ دیں تاکہ وہ رفتہ رفتہ حالات کے تقاضوں کے ساتھ آگے بڑھ جائیں۔ افلاطون نے صرف ایسی شہری مملکت کا خواب دیکھا جس کی تین چوتھائی آبادی ایسے غلاموں پر مشتمل تھی جنہیں واقعتاً کوئی شہری حقوق حاصل نہیں تھے۔ اس نے کبھی ان کی دیگر شہری مملکتوں کو کسی نہ کسی طرح متحد کرنے کا ذہنی نقشہ قائم کیا تھا لیکن باقی تمام دنیا اس کے نزدیک جاہل وحشی تھی اور کبھی بھی متمدن کے قابل نہ تھی۔ اور اس کے لئے یہی مناسب تھا کہ اس کو اپنے وحشیانہ طریقوں پر چھوڑ دیا جائے یعنی غیر یونانی دنیا اس کی تصوریت میں شامل نہیں تھی۔

آنحضرتؐ اور افلاطون کی مثالی مملکت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ آنحضرتؐ ایک عملی معیار پسند تھے۔ جہاں تک انسان کی عملی زندگی کا تعلق ہے آپ ناقابل حصول مطمحائے نظر کے قائل نہ تھے۔ آپ کے نزدیک تصوری اور ممکن العمل دونوں ایک نقطہ کی طرف مائل تھے۔ آپ کا خیال تھا کہ انسانیت کے روبرو ایسے نصب العینوں کو پیش کرنا لاحاصل ہے جن کو وہ اپنی فطرت اور کوتاہیوں کے سبب واقعی زندگی میں تشکیل دینے کے ناقابل تھی۔ آپ اس تعلیم پر یقین رکھتے تھے کہ خدا انسانوں پر ان کی استعداد سے زیادہ ذمہ داری عائد نہیں کرتا، اور وہ انسان کے ایسے فطری تقاضوں سے واقف ہے جن سے کسی صورت میں مفر نہیں۔ دوسرا بڑا فرق آنحضرتؐ اور افلاطون میں یہ تھا کہ آنحضرتؐ کے پیش نظر پوری انسانیت بحیثیت ایک عضویت کے تھی جس میں ایک ذات واحد بصورت کثرت جلوہ گر تھی۔ قرآن پوری انسانیت کو مخاطب کرتا ہے نہ کہ صرف کسی ایک شہر کے باشندوں کو۔ آنحضرتؐ مکہ اور مدینہ کی شہری مملکتوں کے کامیاب قیام پر مطمئن نہیں تھے اور نہ آپ اس پر مطمئن ہو گئے کہ جزیرہ نمائے عرب آپ کے زیر فرمان آ چکا تھا۔ چنانچہ آپ نے جوں ہی اپنے وطن میں خود کو محفوظ پایا تو اطراف کی سلطنتوں کے حکمرانوں کے نام دعوت نامے جاری فرمائے جن میں اپنی اطاعت یا عرب کے اقتدار کو تسلیم کرنے کا مطالبہ نہ تھا، بلکہ اس نصب العین کو ماننے کی دعوت دی گئی تھی جو مختلف نسلوں اور مذہبوں کو باہم متحد کرتا تھا۔ وہ نصب العین تمام حقیقتوں کی وحدت تھی جسے خدا کہا جاتا ہے اور جو تمام بھلائی اور انصاف کے اعلیٰ ترین نصب العینوں کو اپنی ذات میں مجتمع رکھتا ہے۔ یہ دعوت سب کے لئے ایک نصب العین کی

پرستش کے لئے بھی تاکہ مذاہب اور اقوام کے اختلافات سے قطع نظر کر کے باہمی حق و انصاف پر عمل پیرا ہو سکیں۔ یہ اس دعوت کے مماثل تھی جو عیسائیوں اور یہودیوں کو دی گئی تھی کہ وہ ایسی چیز پر متحد ہو جائیں جو ان کے درمیان مشترک اساس ہو سکتی تھی اور جو اس کے سوا کچھ اور نہ تھی کہ ایک خدا کی پرستش کو حقیقت کا رنگ دیا جائے جس سے تمام باہمی حق و انصاف بطور ضمنی ثمرات کے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اسلام نیکی کو تمام انسانیت کا مشترک ورثہ تصور کرتا ہے اور قرآن نیکی کے لئے معروف کا لفظ استعمال کرتا ہے جس کے معنے ایسے اوصاف کے ہیں جو عام شہرت رکھتے ہوں۔ اس کی تعلیم ہے کہ تمام انسانیت بھلائی کی آرزومند ہے، لیکن اس کے متعلق مبہم اور بعض اوقات غلط تصورات رکھتی ہے۔

اسلام کے نزدیک روحانیت دو پہلو رکھتی ہے۔ ایک طرف تو یہ انسان کا اپنے معبود سے ایک شخصی رابطہ و تعلق ہے، لیکن دوسری طرف انسانیت اور معاشرہ کے ساتھ یہ اجتماعی حقوق اور فرائض کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ وہ انسان کامل طور پر روحانی نہیں ہوتا جو معاشرہ سے علیحدگی اختیار کر کے صرف اپنی شخصی نجات کا متلاشی رہتا ہے۔ اجتماعی رشتے اس کی شخصیت کے تار و پود ہوتے ہیں۔ مذہب کا مطلب کسی مندر یا غار میں بیٹھ کر مالا جپنا یا دھونی رمانا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایسی باعمل معاشرتی زندگی کا نام ہے جو نصب العین کی مطابقت میں بسر کی جاتی ہے۔ اس لئے اسلام ترکِ دنیا اور متصوفانہ توکل کو بے اعتبار ٹھہراتا ہے۔ اس کی فرض نمازیں تمام کی تمام اولاً اجتماعی عبادات ہیں۔ اگرچہ ایک عبادت گذار کو ترغیب دلائی گئی ہے کہ وہ بعض اوقات خصوصاً رات کی خاموشی اور عزلت میں بھی خدا کی عبادت کرے۔ لیکن یہ روح کا استحکام و استغراق بھی زندگی کے عملی کاروبار میں نیک اعمال کی صورت میں ظاہر ہونا چاہیئے۔

چنانچہ اسلام شاذ و نادر ہی فرد کے ساتھ بحیثیت فرد کے بحث کرتا ہے۔ وہ ہمیشہ اس کو ایک خاندان یا قوم کے رکن کی حیثیت سے دیکھتا ہے جو جائز محنت سے اپنی روزی حاصل کرتا ہے۔ آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے: الکاسب حبیب اللہ، محنت مزدوری کرنے والا اللہ کا دوست ہوتا ہے۔ حالیہ اشتراکیت اور اشتمالیت کے حامی برسرِ عام محنت کی عزت و توقیر اور اس اصول کا اعلان کر رہے ہیں کہ جو کوئی محنت نہ کرے وہ روٹی نہ کمائے۔ لیکن آنحضرت نے خود مزدوروں کی طرح کام کر کے محنت کی عظمت و شان دنیائے عالم پر تیرہ سو سال سے زیادہ عرصہ قبل ثبت فرما دی۔ یہ آپ ہی تو ہیں جن کا ارشاد ہے کہ پسینہ سوکھنے سے قبل مزدور کو اس کی اجرت حوالہ کر دو اور وہ شخص جو زمین کو کاشت کرتا ہے وہی زمین پر بہتر حق رکھتا ہے۔ آپ نے مزدوروں، کسانوں اور گلہ بانوں کی مملکت کی داغ بیل ڈالی، لیکن متدین تاجروں اور طالبان علم کو بھی محنت کرنے والوں میں شامل فرمایا۔ جس چیز کی آپ نے حوصلہ افزائی نہیں فرمائی وہ طفیلیت اور بغیر کمائی ہوئی آمدنی پر گذر بسر کرنا تھا۔ آپ دنیا میں پہلے اشتراکیت پسند معاشی ہیں جنہوں نے سرمایہ پر محصول عائد کیا اور کلانیت کے قانون کو برخاست فرمایا، جس کی رو سے ولد اکبر آبائی جائیداد کا بلا شریک و سہیم وارث ہوتا تھا اور اس کے چھوٹے بھائی، بہن اور دیگر رشتہ دار محروم رہتے تھے۔

اسلام کو ایک ایسی دینی حکومت کے قیام کا الزام دیا جاتا ہے، جو سیاسیات، قانون سازی اور معاشیات میں دخل در معقولات

کی تعریف وتعیین کی جائے جو اس کی زندگی میں تخلیقی تحریک پیدا کرے اور خوشحالی کے تصور کو عملی صورت دینا چاہتی ہو جس کو
مملکت حاصل کرنا چاہتی ہے۔ اسلامی حکومت کو اکثر مذہبی حکومت کہا جاتا ہے۔ اگر ہم دینی مملکت کو خالص دنیوی مملکت سے ممتاز
کرنے کے لئے اس کے مفہوم کی صاف طور پر تعریف کریں تو اس سے ہمیں ان امور کی توضیح میں بڑی مدد ملے گی۔ مذہبی حکومت
ہے جو اپنے تجریدی اختیار کو کئی خداؤں یا ایک خدا یا ان مذہبی اصول سے حاصل کرتی ہے، جو بطور العباطی قوتوں کے عمل کرتے
ہیں۔ تمام قدیم ملتیں مرئی اور غیر مرئی عناصر رکھتی تھیں، ایک قبیلہ کا مرئی اور غیر مرئی حکمران ہوتا تھا، قبیلہ کے رسم ورواج کو
غیر مرئی قوتوں کی تقدیس وتوثیق حاصل تھی اور ان ہی کے ذریعہ قبیلہ باہم مرتبط رہتا تھا۔ رسم ورواج کا یہ میلان ہوتا ہے کہ
وہ خود اپنی قوت فراہم کرے اور ان مذہبی معتقدات کے بعض جنہوں نے کبھی توثیق کی تھی، لیکن بعد میں خود کمزور اور متزلزل ہو گئے، اپنی
قوت کو جمود کے ذریعہ جاری رکھیں۔ قبائلی استحکام کا کسی غیر مرئی بنیاد پر تری عقیدہ سے زیادہ طریقہ ہائے زندگی اور رسوم ومعاملات
پر انحصار ہوتا ہے۔ ایسے فرقے جب وہ تنظیم کے کسی درجہ تک ترقی کرتے ہیں تو پیشوایان مذہبی کے طبقہ کو وجود بخشتے ہیں۔ مذہبی
پیشوا قبیلہ اور غیر مرئی حکمران کے مابین وسیلہ ہوتا تھا، تاہم ہر ترقی یافتہ قبیلہ اپنے مذہبی پیشوا رکھتا تھا۔ قدیم تہذیبوں میں
مذہب وسلطنت، یا مذہبی اور غیر مذہبی قانون کے درمیان ہنوز کوئی تفریق نہیں تھی۔ قدیم قبیلہ میں فرد کی ہستی ابھی وجود میں
نہیں آئی تھی، کوئی شخص رائے وعمل کے مرکز کی حیثیت سے ہنوز کوئی وجود نہ رکھتا تھا، کوئی شخصیت بجز قبائلی شخصیت کے نہ تھی اور
قبیلہ کا نفع وضرر اجتماعی صورت رکھتا تھا۔ یہ قدیم مذہبی اشتمالیت تھی جس سے انسانی معاشرہ کا آغاز ہوا۔ خدایان باطل یا غیر مرئی
قوتیں قبائلی رسم ورواج کے محافظ ونگران تھے۔ سردار قبیلہ اپنے نام پر حکومت نہیں کرتا تھا بلکہ قبیلہ کی شخصیت کے نام پر
جسے فوق البشر حیثیت میں الوہیت کا درجہ دیا گیا تھا حکومت کرتا تھا۔ زیادہ ترقی یافتہ تہذیبوں میں مذہب وسلطنت کا تعلق
مختلف شکلیں اختیار کرتا رہا . . . . ۔ قدیم ہندو سلطنت اور ہندو تہذیب دینی حکومت تھی۔
رسم پرستانہ مذہب جس قدر عسیر الفہم الہیات، علم کائنات، اور مسائل معاد سے پیچیدہ ہوتا گیا، پیشوایان مذہب کی جماعت ابھرتی
گئی، جو یہ سمجھتی تھی کہ اسے غیر مرئی قوتوں پر تصرف حاصل ہے۔ زندگی کا ہر فعل مذہبی عمل تھا، جس کی توثیق برہمنی پیشوائیت سے
ضروری تھی۔ برہمن قانون ورواج کے محافظ اور قانون ساز تھے۔ حکمران اپنا اختیار ان سے حاصل کرتے تھے اور تخت پر بیٹھنے سے
پہلے انہیں ان کے آگے زمین بوس ہونا پڑتا تھا۔ ہر اہم موقع پر دنیوی حکمران کو برہمن کی پوجا پاٹ کرنی پڑتی تھی۔ تمام سیاسی
فیصلوں میں ان کی آواز سب سے زیادہ وزن رکھتی تھی۔ وہ آئینی ضابطے جو تمام اخلاقیات اور تمام رسوم کا انضباط کرتے
تھے، شاستر تھے جن میں اخلاقیات، الہیات اور قانون کے درمیان ہنوز کوئی تفریق نہ کی گئی تھی۔ منو کا دھرم شاستر ہندو تقلید پرستی
کا عروۃ الوثقیٰ ہے۔ نکاح۔ وراثت۔ تجارت۔ نسب، ضوابط اور غذایات غرض یہ کہ زندگی کا ہر پہلو مذہبی آئین وضوابط کا
گھیرا ہوا تھا۔ جب تک کہ ہندو سوسائٹی کی کافۃ قلب ماہیت حد شناخت سے باہر نہ ہو جائے یہ از سر تا پا دینی حکومت رہے گی
برہمنیت کسی دوسرے بڑے مذہب سے زیادہ طویل عمر رکھتی ہے وہ اپنے حق واقتدار پر حملہ آوروں کی مقاومت کرتی رہی ہے

کپلنگ نے مشرق کی بابت یہ کہا تھا کہ یہ ہر انقلاب اور فتح کے جھونکے کے آگے ایک بے پرواہ گہری حقارت کے ساتھ جھک جاتا ہے۔ اور اس کے گزر جانے کے بعد پھر اپنے خیالات میں مستغرق ہو جاتا ہے۔ ہندو معتقدات کے کسی معین نظام پر اس قدر مضبوطی کے ساتھ جمے رہنے کا نتیجہ نہیں بلکہ مذہبی آزمائش شدہ روایات کی قوت تھی، جو ایسی چٹان کی مانند طوفانوں میں اٹل رہتی ہے جس کے خلاف مناقشہ ناہموار طوفان اپنے عزم و غصہ کو جھاگ کی صورت میں اس کے قدموں پر ڈال دیتا ہے۔ بحیثیت کسی مخصوص مذہب یا نظام معتقدات کے جس کو اس کے پیروؤں کی اکثریت مانتی ہو، ہندو مذہب کی تعریف کرنا ناممکن ہے۔ فلسفیانہ وحدت وجود یا توحید پرستی سے لے کر انتہا درجہ رکیک اصنام پرستی، فطرت پرستی، بت پرستی یا اشیا پرستی تک یہ تمام چیزیں اس کے مذہب میں داخل ہیں۔ ہندوؤں میں کسی مشترک عقیدہ کو تلاش کرنا گویا گھاس کے انبار میں سوئی کو ڈھونڈنا ہے۔ اور یہ جستجو لاحاصل ہوگی۔ کسی نکتہ چیں نے فلسفیوں کی بابت کہا ہے کہ یہ مثل نابینا انسانوں کے ہیں جو اندھیرے میں گرم سیاہ کو ٹٹول رہے ہیں جس کا کہیں وجود نہیں۔ اور یہی حال ہندوؤں میں مشترک عقائد کا ہے۔ اگرچہ ہندوؤں میں پاکیزہ روحانیت کے اعلیٰ نمونے ہیں مگر دوسری طرف تم ان میں سے ایسے فرقے بھی موجود ہیں جو غلاظت پرستی پر عمل کرتے اور انسان کو بھینٹ چڑھانے تک کے قائل ہیں۔ ہندومت بحیثیت روحانی اور اخلاقی اصول کے، جسے اس کے بڑے بڑے رشیوں اور منیوں نے ترقی دی تھی، کبھی کامیابی کے ساتھ اونچے اور وحشیانہ طریقوں کو رد نہ کر سکا۔ اس کا کچھ تو سبب یہ تھا کہ برہمنوں نے کرما اور ذات پات کے نظریوں کو ترقی دی تھی جو ذات سے خارج اشخاص کے لئے کسی قسم کی ذمہ داری قبول نہ کرتے تھے۔ اور اس طرح یہ ادنیٰ درجہ کے انسان مصائب و آلام میں زندگی بسر کرتے تھے، کیونکہ یہ اس کے مستوجب سمجھے جاتے تھے۔ ان کو روحانی طور پر ابھارنے کی کوئی کوشش مہاپاپ سمجھی جاتی تھی۔ اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جاتیوں کے علاوہ ایسا کرنا خدائی منصوبہ میں یہ ایک طرح کی دخل اندازی ہے۔ ہندو پیشوائیت میں ایک اور امتیازی چیز ہے، جس کی مثال دوسری تہذیبوں میں ملنی مشکل ہے۔ جہاں تک عالم غیب کے معتقدات کا تعلق ہے، یہ تمام مذہبی پیشوائیت میں سب سے زیادہ بے تعصب اور وسیع المشرب ہے نہ صرف پیشوایان مذہبی بلکہ عام طور پر ہندو سوسائٹی معتقدات کے معاملہ میں غیر جانب دار ہے۔ تم جس چیز پر چاہو ایمان لا سکتے ہو، یا چاہو تو کسی چیز پر بھی ایمان نہ لاؤ۔ ایک منکر خدا ایسا ہی بہتر ہندو ہو سکتا ہے جیسا کہ ایک ویدانتی اہل باطن ٹیگور یا گاندھی جیسا ایک خدا پرست۔ حال ہی میں رسوم و روایات اور ہندو اتحاد کے غیر معین اعتقاد کو تقویت قومی جذبہ سے ہوئی ہے، جو مغرب کے تصادم کا نتیجہ ہے اور جس سے ہندو سوسائٹی باہم مربوط ہوئی ہے، ورنہ اس میں کوئی اندرونی یا عضوی وحدت نہیں ہے۔

گاندھی کی قیادت نے ہندو فرقوں میں جوش و قوت پیدا کر دی مگر اب تک پوری طرح یہ ہم آہنگ نہ ہو سکے۔ وہ مذہبی آدمی تھا لیکن اس کے باوجود اس نے ذات پات کے طریقوں میں ظلم و زیادتی کو کم کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ

انتہاپسند مصلحین اس معاملہ میں اس سے بھی زیادہ تشدد چاہتے تھے اور اس خیال کو جو پیغمبر اسلام کی اثر کردہ راست عملہ کو خوش منہ تھے - مذہبی اور معاشری حیثیت سے یہ شخص ناقابل نہ تھا - اور جس مملکت کا خاکہ اس نے اپنے ذہن میں قائم کیا تھا وہ اس کو رام راج کہتا تھا جو ایک حیثیت سے مذہبی اساس رکھتی تھی - لیکن اس کا رام راج ایسا کوئی مذہبی آئین نہ رکھتا تھا جس پہ کہ وہ چل سکے اور نہ کوئی ایسا مذہب تھا جو مملکت پر فرمانروائی کر سکے - اس لئے کئی ایسے متناقض تصورات رکھنے والے جیسے چھوٹے چھوٹے جدا سے حیثیت ایک گروہ کے مانتے ہیں - لیکن یہ مختلف فرقے اس کے نام پر تشدد کے ساتھ باہم دگر دست و گریباں ہیں - نہرو جس کے کندھوں پر اس کی ردائے سیاسی ڈالی گئی ہے کوئی مذہبی آدمی نہیں ہے - یہ اس کے تکرار وا عادہ سے کبھی نہیں تھکتا کہ مملکت بالکلیہ غیر مذہبی ہو اور کسی مذہب سے اس کا کوئی واسطہ نہ ہونا چاہیئے - لیکن راجگوپال اچاریہ جو گاندھی کے مخلص چیلوں میں سے ہے کہتا ہے کہ مملکت کا پس منظر اور اساس مذہب کو ہونا چاہیئے - کیونکہ بغیر مذہب کے معاشرہ اور مملکت میں عدم موافقت کی صورت پیدا ہو جائے گی - ہندوستان غیر مذہبی حکومت کا دعویدار ہے اور پاکستان کو مذہبی اساس اختیار کرنے پر مطعون کرتا ہے لیکن حقیقی معنوں میں ہندوستان پاکستان سے کہیں زیادہ مذہبی ہے - کیا کوئی سلطنت حقیقتاً دنیوی کہلا سکتی ہے جبکہ اس کے باشندوں کی زندگی پر مذہبی روایات، رسومات اور تعصبات کی حکمرانی ہو - رسم پرستی ہندوؤں کی معاشری زندگی میں یہودیوں سے بھی کہیں زیادہ رچی ہوئی ہے - مذہبی روایات انہیں پیدائش سے قبل ہی اپنی آغوش میں لے لیتی ہیں - ان کی پیدائش مذہبی رنگ کی ہوتی ہے - اور ان کی اجتماعی حیثیت کا تعین کرنا اور ذات پات کے قاعدوں سے ہوتا ہے - ان کا کھانا پینا، حجامت بنانا، نہانا، شادی بیاہ کرنا اور مرنا سب مذہبی ہوتا ہے اور جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ ان کا پاپ بھی دھرم ہی سے ہوتا ہے - نہرو کہتا ہے کہ ہندوستان کی تہذیب کا غالب رنگ اور امتیازی نشان ہندو ہوگا - اور ہندو تہذیب خالصتاً مذہبی ہے - تمام مملکتوں کی تعمیر ان کے جمہور کی نفسیات پر ہوتی ہے - آئین و دستور جمہور کی نفسیات سے علیحدہ ہو کر جن کے لئے وہ بنائے جاتے ہیں ایک لفظی وجود رکھتے ہیں جو زیادہ عرصہ تک برقرار نہیں رہ سکتے - گائے کا احترام جس میں بہت سے ہندو باہم متحد ہیں تعزیری قانون کی صورت اختیار کر چکا ہے - اس میں ایسی گائیں بھی شامل ہیں جن کو باقی رکھنا انتہائی غیر کفایت شعارانہ ہے - اور ایسے غریب کسان پر یہ ایک ناقابل برداشت بوجھ ہے جو خود کو اور اپنے خاندان کو فاقہ کشی سے بچانے کے لئے ہولناک کشمکش میں مبتلا ہے - ایک ایسے معاشرہ سے جو سختی کے ساتھ مذہبی روایات، رسومات اور تعصبات میں جکڑا ہوا ہو - یہ توقع کس طرح کی جا سکتی ہے کہ وہ دوسری قوم کے ساتھ مساویانہ شرائط پر بھائی چارہ کر سکے گا؟

موضوع سے اس انحراف کے بعد ہم کو اپنے مقصد یعنی دینی اور دنیوی مملکتوں کی زیادہ واضح الفاظ میں تعریف کی طرف رجوع ہونا چاہیئے تاکہ ہم اپنے اصل موضوع اسلام اور اس کی امتیازی قسم کی دینی حکومت کی طرف متوجہ ہوں - حکومت الٰہیہ وہ حکومت ہے جس کی ظاہری اور پوشیدہ اساس مذہبی ہو - دینی حکومتیں مخصوص مابعد الطبیعاتی معتقدات کی حامی ہوتی ہیں یہ معتقدات یا تو ضابطہ کی صورت اختیار کر سکتے ہیں یا ان کی تشکیل قدیم رسم و رواج یا روایات میں ہوتی ہے - دنیوی مملکت وہ ہے جس میں

یا گر تمام رعایا کی فلاح و بہبود یا مخصوص طبقوں کی خوشحالی مدنظر ہوتی ہے۔ وہ اپنے قوانین یا تحدیدات کسی فوق العقل الہامی ذریعہ سے اخذ نہیں کرتی۔ یہ وقت اور حالات کے تقاضوں کے مطابق قانون سازی میں آزاد ہوتی ہے۔ اگر یہ انتہائی ترقی یافتہ مملکتیں ہوں تو وہ چند بنیادی حقوق و فرائض بلا کسی خدا یا خدا اول یا الہامی ذریعہ کے حوالہ کے اپنے باشندوں کے لئے معین کرتی ہیں۔ ایسی مملکتیں اپنے باشندوں کے درمیان نسل یا مذہبی معتقدات کی بناء پر فرق و امتیاز نہیں کرتیں۔ چونکہ دنیوی حکومت مذہب سے لاتعلق ہوتی ہے اس لئے وہاں مذہبی آزادی زیادہ ہوتی ہے۔ مملکت کی خدمت یا تمام حقوق یا رعایتوں کے لئے مذہب کسی شہری کے حق میں نفع و ضرر نہیں ہوتا۔ یہ دنیوی مملکت کے دعووں کے نمایاں خدوخال ہیں۔

جس طرح ایک دینی حکومت مختلف صورتیں اختیار کر سکتی ہے اسی طرح ایک دنیوی حکومت بھی کر سکتی ہے۔ محض دنیویت کسی مخصوص خیال پرستی کی ضامن نہیں۔ موجودہ زمانہ کی زیادہ تر حکومتیں عملی اعتبار سے دنیوی ہیں لیکن ان کے خوشحالی کے تصورات اور طریق کار میں نمایاں فرق ہوتا ہے۔ کسی مملکت کا جمہوری یا دنیوی کہلانا ترقی یافتہ اور شائستہ ہونے کی علامت بن گیا ہے۔ ایسی مملکت جو تمام باشندوں میں مقبولیت حاصل کرنا چاہتی ہو وہ صریحاً مذہب کو اپنی اساس نہیں بنا سکتی۔ اگرچہ انگلستان اور ممالک متحدہ کے بڑے مدبرین کبھی کبھی اپنے اہل مملکت پر اثر ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں اور باقی دنیا پر یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی تہذیب عیسائی تہذیب ہے اور ان کا مقصد زندگی کے ہر پہلو میں عیسائی تصورات کو بروئے عمل لانا ہے۔ لیکن یہ عیسائی تصورات کی تفصیلی تعریف کی کوشش نہیں کرتے کیونکہ اس سے تند بحث و مباحثہ کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے۔ مثل دیگر نعروں کے اس کی قدر بھی غیر معین ہونے میں مضمر ہے۔ عام تخیلی اور مبہم اصول پر اتفاق آسان ہوتا ہے۔ دشواریاں اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب کوئی کسی عام صداقت کے مخصوص مضمرات کو جو پیش پا افتادہ اور فرسودہ بن چکی ہو، استدلال اور اخلاص سے پیش کرنا چاہتا ہو۔ باہم مخالف نظامات بھی ایک ہی اصطلاح کو استعمال کرتے ہیں چنانچہ تقریباً سب کے سب خود کو جمہوری اور لادینی کہتے ہیں۔ جمہوریت مبہم ترین تصور بن چکا ہے۔ ہٹلر کی نازیت جمہوریت کی دعویدار تھی اور اکابر نازی دنیا کو یقین دلانے کی کوشش کرتے تھے کہ ہٹلر کا انتخاب آزادانہ جمہوری طریقہ پر رائے شماری کے ذریعہ بحیثیت قائد قوم ہوا ہے اور وہ قوم کی آواز و ارادہ کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہودیوں کی عقوبت و تعذیب اس جمہوریت کا مظاہرہ تھی، کیونکہ یہ مشتعل اکثریت کی خواہش تھی جس نے اپنا فیصلہ مزعومہ قومیت دشمن اقلیت کے خلاف صادر کیا تھا۔ فاشستی بھی اس بات کے دعویدار تھے کہ انہوں نے ایک خاص نوع کی جمہوریت ایجاد کی ہے جو اینگلو امریکی قسم سے مافوق ہے۔ مسولینی کے قول کے مطابق اینگلو امریکی جمہوریت مامون اور مرفہ الحال قوموں کی عیش پسندی ہے اور غیر مامون نادار قومیں اس کی نقل نہیں کر سکتیں۔ روسی اشتمالیت موجودہ نظامات میں سب سے زیادہ جمہوری ہونے کی دعویدار ہے، یہ اینگلو امریکی جمہوریت کو دولت مندوں کی حکومت کہتی ہے، جہاں بلاواسطہ یا بالواسطہ سرمایہ حکمران اور محنت پامال ہے۔ برطانوی اور امریکی روسی اشتمالیت کو ہمہ گیریت (TOTALITARIANISM) سے تعبیر کرتے ہیں، جہاں ریاستی سرمایہ داری کا عریاں اور بے محابا تسلط فرد کو اپنے بنیادی حقوق سے محروم رکھتا ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ لادینیت اور جمہوریت

مختلف صورتیں اختیار کر سکتی ہیں۔ جرمن فلاسفہ، شلر، ہیگل اور فشتے نے اپنے نظریات میں مملکت کی پرستش اور جرمن قوم کے عالمی مشن کا ڈھنڈورا پیٹا۔ یہ لادینیت تھی جو تصوریت کے روپ میں پیش کی گئی تھی۔ نیٹشے کی طرح منکرین اخلاق کے بعد ٹرائٹشکے نے بڑے مدلل طریقہ پر بطور بنیادی سیاسی قدر کے قوت و طاقت کی تبلیغ کی۔ ہٹلر نے نسلیت کو قائم کرنے کے لئے تمام دینی و مذہبی تعلیمات فکر کو ختم کرنے کی کوشش کی لیکن خدا کو بحیثیت آریائی نسل کے کائناتی کفیل کے باقی رکھنا چاہا، جو اس کے نزدیک برگزیدہ قوم تھی۔ یہ دراصل یہودی تصور کی مختلف پیرایہ میں تعبیر تھی اور اسکو وہ استعمال کرنا چاہتا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ لادینیت اتنا ہی تغیر پذیر تصور ہے اسکی کئی شکلیں اختیار کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ سرمایہ داری، نسلیت، پرولتاریت ر) اشتراکیت یا اشتمالیت ہو یہ وسیع مذہب انسانیت کا عقیدہ ہو سکتا ہے جو اصلاً تمام انسانی حقوق کا تحفظ کرے اور جو اعتدال پسند قومیت کو انسان دوست بین الاقوامیت کا لازمی جزو سمجھتا ہے۔ جب تک کہ ہم ان کھوکھلے معنوی اور عملی اطلاقات کو نہ سمجھیں محض نعروں سے ہمیں کوئی روشنی حاصل نہیں ہو سکتی

اب ہم اپنے اصل مسئلہ اسلام اور مملکت کے باہمی تعلق پر بحث کریں گے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اسلام اپنے آپ کو روحانیت یا اخلاقیت یا فرد کی نجات کو بحیثیت علاوہ وجود کے محدود نہیں رکھتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک فرد کی خودی کو جزوی اہمیت حاصل ہے لیکن وہ معاشرہ میں زندہ رہتی، حرکت کرتی، اور اپنا وجود رکھتی ہے اور یہ معاشرہ ہی ہے جو خودی کی تخلیق کرتا اور اسے پروان چڑھاتا ہے۔ تمام اخلاقیت ایک معاشری نسبت رکھتی ہے۔ اسلام ہمیشہ معاشرہ کے اندر انسان سے بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک صرف معاشری عدل ہی تو اشیاء کی طرف بڑھنے کا زینہ ہوتا ہے۔ اسلام نے کسی فرد کو محض ہمسایہ سے محبت کی تعلیمات کے ساتھ نہیں چھوڑ دیا ہے۔ اعلیٰ اخلاق کی تعلیم تمام بڑے مذاہب نے دی ہے، اگر کسی مذہب نے اسلام سے قبل بالکل آغاز ہی سے یہ کوشش نہیں کی کہ معاشرہ کی تنظیم ایک فلاحی مملکت کی صورت میں کرے۔ اسلام نے واقعتاً ابتداء اس نظام فکر پر ایک مملکت کی بنا ڈالی اور اس کو ایک مثالی مملکت فلاح و خیر کی صورت دی۔ جیسا کہ اس سے قبل ہم اظہار خیال کر چکے ہیں کہ افلاطون کا فلسفی ایک بادشاہ بن بیٹھا جس نے ایک تمثیل پیش کی تھی کہ کچھ اور کیوں ایک مملکت کا قیام ضروری ہے۔ اگر عوام معاشری عدل کے تصورات سے مستفیض ہوں اور ٹھوس نتائج حاصل کرنا چاہیں تو انہیں منظم ہونا چاہیئے۔ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے انہیں خود کو منظم کرنا پڑے گا۔ ایک ایسی دنیا میں جہاں خلاف عقل جانبداریوں اور بےقید محرکات کا تسلط ہو اور جو افراد و جماعات کے مستقل مفادات سے گھری ہوئی ہو تو ایسی تخیل پرست جماعت کو خود اپنے وجود ہی کے لئے جنگ آزما ہونا پڑے گا۔ اسلام کے معنی صلح امن کے ہیں، اور جنگ امن کی نقیض ہے۔ اسلام نے دنیا کو جنگ کا ایک معقول تصور عطا کیا ہے۔ جنگ ایک اجتناب کرنے کی چیز ہے لیکن اگر جنگ ہی کسی بڑی برائی کو روک سکتی ہے تب وہ سب سے بڑا فرض بن جاتی ہے۔ جب امن قائم ہو جائے اور حقوق حقیقت کا تحفظ ہو جائے تو فوراً تلوار نیام میں کر لینی چاہیئے۔ اسلام دیر سال سے نا معلوم عرصہ تک وحشی ستم رانوں کا تختہ مشق بنا رہا جن کے ہاں انسانی زندگی اور اس کے اقدار کا کوئی احترام نہ تھا۔ جب وہ بیکسوں اور کمزوروں کی حفاظت اور ظالموں کو

ظلم کے خلاف لڑنے پر مجبور کرنے کی کافی قوت فراہم کر چکا تو اس نے اپنے متبعین کو اس وقت تک لڑنے کا حکم دیا جب تک کہ امن برقرار اور انسانی آزادی محفوظ نہ ہو جائے۔ اگرچہ یہ ایک مذہبی تحریک تھی مگر دین کی نشر و اشاعت کے لئے جنگ کی اجازت نہ تھی۔ قرآن نے اس اصول کا اعلان کیا لا اکراہ فی الدین - دین میں جبر و اکراہ نہیں ہے۔ آنحضرتؐ اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں بعض اوقات ایسے غیر مسلم تھے جو ان حضرات کے گھروں پر خدمتگار تھے، لیکن انہیں اسلام قبول کرنے پر کبھی مجبور نہیں کیا گیا۔

مسلم مملکت چند معین اصولوں پر قائم کی گئی تھی۔ چونکہ اسلامی مملکت کا قیام مذہبی اساس پر تھا، اس کو مذہبی حکومت کہنا حق بجانب ہے لیکن محض یہ اصطلاح کچھ مفید مطلب نہ ہوگی جب تک کہ ہم نہایت تفصیل سے اس کی تعریف نہ کریں۔ مسلم مملکت نے جس کو آنحضرتؐ نے قائم فرمایا اور جس کو مزید ترقی آپ کے قریبی جانشینوں نے دی ہمیں یہ اساسی اصول عطا کئے ہیں۔

۱ - دیگر پیروان مذہب کی طرح مسلمان بھی مذہبی آزادی سے مستفید ہونے کا حق رکھتے ہیں۔ اگر انہیں ستایا جائے اور وہ اپنی زندگی اور ناموس کی مدافعت کے لئے کافی قوت نہ رکھتے ہوں تو انہیں اپنے مذہب پر قائم رہ کر صبر کے ساتھ مصائب جھیلنا چاہیئے۔

۲ - اگر ان کے صبر و تحمل کا جام لبریز ہو جائے، اور وہ مقاومت کے ناقابل ہوں تو انہیں دار ظلم سے ہجرت کرنی چاہیئے۔ انہیں کہیں اور پناہ دینے کے لئے خدا کی زمین کافی وسیع ہے۔ ان احکام کی رو سے سابقین اسلام کو حبشہ اور بعد ازاں مدینہ اور دیگر مقامات کو ہجرت کا حکم دیا گیا۔

۳ - وہ خود اپنے اور دوسروں کے لئے امن و امان کی سازگار فضا پیدا کرنے کے لئے غیر مسلموں سے معاہدات قائم کرنے کی کوشش کریں۔

۴ - یہ ان عہدناموں کی پابندی کریں جو اگرچہ ہر لحاظ سے ان کے لئے اطمینان بخش نہ ہوں۔ عہدنامے کی یکطرفہ خلاف ورزی ہم از معصیت ہے۔ اگر انہیں معاہدہ کرنے والی دوسری جماعت سے عہد شکنی کا یقین ہو جائے تو وہ عہدنامہ کو ختم کرنے کے لئے ایک مدت معین کر کے دوسرے فریق کو مطلع کریں۔

۵ - جب انہیں اپنی حفاظت کے لئے کافی قوت حاصل ہو جائے تو ان کو مناسب حدود سے تجاوز کئے بغیر زیادتی کرنے والوں کے خلاف قوت کے استعمال کرنے، نیز ضروری حقوق کے تحفظ اور مخالف کے بالکلیہ مغلوب ہونے تک لڑنے کی اجازت ہے۔

۶ - اگر غیر مسلم مملکت کی پُر امن اور وفادار رعایا بن جائیں تو انہیں مذہبی اعتقاد کی کامل آزادی عطا کی جائے۔ ایک قلیل جزیہ ٹیکس کے عوض جو وہ اپنی مملکت کو ادا کریں گے، قانون کی نظر میں ان کی مساوات کی ضمانت دی جائے۔ چنانچہ ایک غیر مسلم خلیفہ کے خلاف بھی عدالت میں رجوع ہو سکتا ہے۔ اور ابتدائی خلفاء کے عہد میں واقعتاً ایسی صورتیں رونما ہوئی تھیں۔ مذہبی مسلمانوں کو غیر مسلم کے خلاف مراعات کے دعوے کی اجازت نہ ہوگی۔

۷ - مسلم مملکت ایک اشتراکی جمہوریت ہوگی۔ اسلام میں شاہیت کا کوئی مقام نہیں، اور نہ موروثی جانشینی کو کسی قسم کی

تائید حاصل ہے۔ یہ ایک مذہبی حکومت ہوگی جس میں کوئی عینیت یا مذہبی لوگوں کی اجارہ داری نہ ہوگی۔ یہ مرشد اعلیٰ شہریوں میں مبنی حکومت ہوگی جو اپنا اقتدار خدا سے حاصل کرتی ہے۔ خدا عالمگیر اجتماعی عدل کی ایک علامت ہوگا۔

۸ - دستور کے بنیادی اصول تمام رعایا کو مساوی شہری حقوق کی ضمانت دیں گے۔ تمام غیر مسلم مذہبی فرقوں کو یہ حق رہے گا کہ وہ اپنے مقدمات کا تصفیہ اپنے شخصی قوانین کی رو سے کریں بشرطیکہ ان سے ابتدائی حقوق انسانیت کی خلاف ورزی نہ ہو۔

۹ - قانون کے تحت عورت اور مرد یکساں بنیادی حقوق سے مستفید ہوں گے۔ عورت کو اپنے نام پر املاک و جائیداد رکھنے کی اجازت ہوگی۔ نکاح ایک معاہدہ کی نوعیت رکھے گا جس میں کسی قسم کے بھی شرائط داخل کئے جا سکیں گے بشرطیکہ وہ خلاف اخلاق اور خلاف آئین نہ ہوں۔

۱۰ - قوم کی معاشیات کا انضباط اس طرح پر ہوگا کہ سرمایہ داری اور غیر کمائی ہوئی آمدنی پر زندگی بسر کرنے کی حوصلہ افزائی نہیں کی جائے گی۔

۱۱ - قانون کلانیت جس کی رو سے جیٹھ اکبر تمام جائیداد کا وارث قرار پاتا ہے، برخاست کر دیا جائے گا۔

۱۲ - سرمایہ پر محصول وصول کرنا لازمی ہوگا تاکہ اس کی گردش موقوف نہ ہو یا یہ جمع نہ ہوتا رہے۔ اس محصول کا اصل مقصد مصیبت زدوں کی امداد کرنا اور معاشرہ کو تدریجاً ایک سطح پر لانا ہے۔ یہ محصول ان سے لیا جائے گا جو مالدار ہیں، اور ان پر خرچ کیا جائے گا جو نادار ہیں۔

۱۳ - تمام باشندوں کی فلاح و بہبود مملکت کا اصل مقصد ہے۔ یہ محض انتظامی مملکت نہ ہوگی جس کے فرائض نظم و ضبط کے حاصل ہوتے ہی ختم ہو جائیں۔ اسلامی مملکت دراصل فلاح و بہبود عامہ کی حکومت ہے۔

۱۴ - کسی مسلم یا غیر مسلم باشندہ سے اس کی استطاعت سے زیادہ محصول نہ لیا جائے گا۔ جو روزی کمانے کے ناقابل ہیں۔ وہ کوئی محصول ادا نہ کریں گے، بلکہ دوسری طرف ان کی بیت المال سے مدد کی جائے گی۔

۱۵ - تجارت کی آزادی ہوگی، لیکن سٹہ بازی کی ممانعت۔ نفع بازی کے لئے اشیائے تجارت کا احتکار غیر آئینی سمجھا جائے گا۔

۱۶ - مال و دولت کی معاشرہ میں ریل پیل ہوگی۔ مشترک خاندانی نظام میں جائیداد کو غیر منقسم رکھنا خلاف قانون ہوگا۔ صاحب املاک کے انتقال پر اس کی جائیداد قریبی رشتہ داروں پر تقسیم ہوگی تاکہ سرمایہ معاشرہ میں پھیلے اور اس کے فوائد سے زیادہ لوگ متمتع ہوں۔

۱۷ - صدر جمہوریہ کے انتخاب کے لئے کوئی طریقہ مقرر نہیں کیا گیا۔ فہرست اسماء میں سے صدر کے انتخاب کی سفارش کی جا سکتی ہے مگر قوم کی توثیق کے بغیر کسی جانشین کو نامزد کرنے کی اجازت نہیں۔ آنحضرتؐ اور خلفائے راشدینؓ کے طریق عمل سے یہ اصول مستنبط کئے گئے ہیں۔ ہر شخص کو انتخاب کئے جانے اور رائے دینے کا حق حاصل ہے بشرطیکہ وہ دماغی اور اخلاقی حالت کی

صحت کے بنیادی شرائط پورے کرتا ہو ہر باشندۂ مملکت صدر حکومت کے کسی فعل پر باز پرس کر سکتا ہے اور یہ اس کا فرض ہوگا کہ اپنے فعل کو حق بجانب ثابت کرے۔

۱۸ - اسلام کی رو سے اقتدار اعلیٰ کسی بادشاہ یا جماعت کو حاصل نہیں اور نہ قوم کو اس کا حق پہنچتا ہے۔ اقتدار اعلیٰ خدا کو حاصل ہے اور معاشری عدل کا استخراج خدا کی صفات سے ہوتا ہے یہ اقتدار اعلیٰ صاحبانِ اخلاق و صداقت کے تفویض ہوا ہے۔ مملکت کے بنیادی اصول کا حکم خدا نے دیا ہے اور قانون سازی کے بنیادی اصول بھی اسی کے منظور شدہ ہیں۔ حالات کی تبدیلیوں کے ساتھ علماء کے اتفاق آراء سے جدید قانونی مطابقت کی اجازت ہے۔

۱۹ - اسلامی مملکت ایک مقررہ قاعدوں کی متابعت کرے گی، یہ نظام ظاہر و آشکارا ہے، سربستہ اور سر بستہ نہیں۔ مسلمان وقت کے تقاضوں کے لحاظ سے قانون سازی میں آزاد ہیں، لیکن کوئی قانون اساسی دستور کو توڑ نہیں سکتا۔ وہی اشخاص قانون و ضوابط کی تدوین کے مجاز ہیں جو اسلام کی روح اور معاشری عدل کے اصول کو بخوبی سمجھ چکے ہیں۔ مملکت میں علماء قوانین کی تشریح اور نظر ثانی کو جاری رکھیں گے اور جاہل عوام کی رائے سے متاثر نہ ہوں گے جو محض بے شعور اکثریت پیدا کرتے ہیں۔

۲۰ - بین الاقوامی صلح و امن کے لئے تمام مساعی کی جائیں گی۔ قرآن صراحت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ اگر دو جماعتوں میں سخت تنازعہ پیدا ہو جائے تو ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ درمیان میں پڑ کر صلح و صفائی کی پوری کوشش کرے۔ اگر ان ساری کوششوں کے بعد بھی کوئی جماعت ظلم و زیادتی یا اختلاف پر اڑی رہے تو مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ مظلوم کی حمایت کریں اور اپنی متحدہ قوت سے ظالم کو مغلوب کریں۔ مجلس اقوام اور اس کے بعد اقوام متحدہ نے صرف نظری طور پر، ہچکچاتے ہوئے ان اصولوں کو ذہنی تحفظات کے ساتھ اختیار کیا ہے۔ اگر بین الاقوامی اخلاقیت ان اصولوں کو یقین واثق کے ساتھ اختیار کرے۔ اور ان کو روبہ عمل لانے کے ذرائع اور طریقے معلوم کرے تو ظلم و زیادتی کا فوری قلع قمع ہو سکتا ہے اور اگر ظالم سر اٹھائے تو اس کو مؤثر طریقہ پر کچلا جا سکتا ہے۔

۲۱ - ظالم حکومت کے خلاف بھی اہل ملک کی کسی جماعت کو اسلام مسلح بغاوت کا حق عطا نہیں کرتا۔ یہ اصول تمام ممالک کی انقلابی جماعتوں کو ناخوشگوار معلوم ہوگا۔ لیکن اسلام بحیثیت ایک عالمگیر مذہب ہونے کے، جو کسی چیز سے زیادہ امن و امان کا قدر دان ہے، بے جا تشدد کی ممانعت کرتا ہے۔ اگر ایک مظلوم جماعت ستائی گئی ہے۔ یا اس کے خلاف امتیاز برتا گیا ہے تو وہ تشدد اور مسلح بغاوت کو چھوڑ کر خرابیوں کی اصلاح کے لئے تمام ممکنہ ذرائع استعمال کر سکتی ہے۔ شروع میں تمام پرامن اور آئینی طریقے روبہ عمل لائے جائیں اور اگر اس پر بھی وہ جماعت ابتدائی حقوق انسانیت کے حصول میں ناکام رہے تو اس کو ایسے ظالم علاقے سے نکل کر کہیں اور پناہ ڈھونڈنی چاہیئے۔ ایک منظم حکومت کے خلاف بغاوت خانہ جنگی کا موجب ہوگی اور اصلاح کی کوشش اس برائی سے زیادہ بدتر ثابت ہوگی۔ ظالم حکومت کی قلمرو سے نکلنے کے بعد انہیں اپنے آپ کو طاقتور اور منظم بنانا چاہیئے اور ظالموں کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لئے حق پسند حکومتوں سے اعانت طلب کرنی چاہیئے۔ مملکت میں

رعایا کی حیثیت سے رہنے کی صورت میں اسلام صرف آئینی طریقے اختیار کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ سیاسی اقلیتوں کی طرف سے مسلح بغاوت سلطنت کے سبب سے نظم و ضبط کو درہم برہم کر دیتی ہے، اور ایسے اشخاص کے ظالمانہ اور مجرمانہ میلانات کو بے لگام چھوڑ دیتی ہے جو اس ابتری سے ذاتی نفع حاصل کرتے اور تہذیب، بے سودی اور غارتگری کے موجب ہوتے ہیں۔ ظالم علاقوں سے ہجرت اور دنیا کے دیگر پر امن علاقوں میں توطن کی مثال خود آنحضرتؐ نے قائم فرمائی ہے، جو مسلمانوں کے لئے ہر زمانہ میں اسوۂ حیات بن گیا ہے۔ لیکن جب مسلمان ایک طاقت و سلطنت کی صورت میں خود کو منظم کر لیں تو مظلوم کی حمایت ان کا فرض ہو جاتا ہے، خواہ وہ کوئی ہو اور کہیں بھی ہو۔ نیکی کی حفاظت اور برائی کا رد کرنا، جو ظلم و تعدی کی صورت میں مملکت کے اندر یا باہر رونما ہوتی ہے، ہر مسلمان فرد اور ہر مسلمان مملکت پر فرض کیا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بین الاقوامی اخلاق کے محتسبوں کی طرح تمام دنیا میں گشت لگاتے پھریں اور جنگ آزمائی کے لئے اپنے منتخبہ جتھے ہر اس سلطنت کے خلاف لے جائیں جو اسلامی ضابطۂ اخلاق کے مطابق زندگی بسر نہ کر رہی ہو۔ اسلامی مملکت کو یہ اجازت نہیں دی گئی ہے کہ وہ محض من مانے دیگر اقوام کی زندگی اور ان کے طور طریقوں کے قوانین میں دخل اندازی کرے، جب تک کہ وہ قوم کھلے طور پر حقوق کو پامال کرنے والی ثابت نہ ہو۔ ایک مسلمان سلطنت کو بطور خود یا دیگر حریت پسند مملکتوں کے ساتھ مل کر ظلم و زیادتی کا قلع قمع کرنے اور عام باشندوں کے حقوق کو دوبارہ بحال کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اسلام مذہبی آزادی یا آزادیٔ ضمیر کو ایک مہذب مملکت کا جزو لازمی قرار دیتا ہے، خواہ وہ مملکت اسلامی ہو یا غیر اسلامی۔

۲۲۔ اسلام نے غیر مسلم مملکتوں میں مسلمانوں کے بحیثیت رعایا رہنے کے امکان کا بھی لحاظ رکھا ہے۔ ایک ایسی ملت کے لئے جو تمام دنیا پر چھا جانا چاہتی ہو یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ ہر جگہ اپنی ہی حکومت کے تحت رہے گی۔ جب مسلمان اذیت و عقوبت کے باعث حبشہ کی طرف ہجرت پر مجبور ہوئے، جو ایک عیسائی ریاست تھی تو انہیں حکم دیا گیا کہ وہ وہاں شریف پابند قانون شہریوں کی طرح رہیں اور بحیثیت پابند قانون شہریوں کے انہوں نے نجاشی کے دربار میں عزت و وقار حاصل کیا۔ ایک مسلمان جو غیر مسلم مملکت میں بحیثیت شہری کے رہتا ہے، وہ اس حکومت کے قانون کی پابندی کا خاموش معاہدہ کرتا ہے مگر جہاں تک اس کی شخصی زندگی کا تعلق ہے وہ اپنے اسلامی تقاضوں کو خطرہ میں نہیں ڈال سکتا۔ اسلام معاہدوں اور عہد ناموں کے ایفا پر بہت زور دیتا ہے، خواہ وہ بعض پہلو سے مسلمانوں کے لئے کتنے ناخوشگوار ہی ہوں۔ ایسے جو عہد نامے کئے گئے اور جن کی پابندی صوری و معنوی حیثیت سے کی گئی، ان کی متعدد مثالیں خود آنحضرتؐ نے پیش فرمائی ہیں۔ "کامیاب مسلمان وہ ہیں جو اپنے معاہدات کی پابندی کرتے ہیں" "اپنے عہدوں کو پورا کرو" یہ ایک ایسا حکم ہے جس کا بار بار اعادہ ہوا ہے۔ جب تک دوسری جانب سے معاہدہ کی خلاف ورزی نہیں ہوتی، اور کھلے یا پوشیدہ طور پر تمہارے خلاف جارحانہ عمل کی تیاری اور سازش نہیں کی جاتی، تم کو اپنے عہد کا پورا کرنا لازم ہے، خواہ وہ کیسی نیم وحشی مشرک

بجز ان کے جن سے کوئی نقض نہ ہوا ہو"۔ سو مشرکین جو تم سے معاہدہ کر چکے ہیں اور جنہوں نے کسی طرح اس کی خلاف ورزی نہیں کی اور تمہارے مقابلہ میں کسی کی حمایت نہیں کی ہے۔ تمہیں حکم دیا جاتا ہے کہ ان کے ساتھ ایفائے عہد کرو۔ جب کبھی آنحضرتؐ اپنی فوجوں کو روانہ فرماتے، تو آپ خاص طور پر اس امر کی تاکید فرماتے کہ کسی کو دھوکا نہ دیا جائے اور نہ کوئی عہد توڑا جائے۔ جنگ کو دھوکا اور فریب دہی کی ایک بازی سمجھا جاتا ہے اور یہ چیز زبان زد عام ہو چکی ہے کہ محبت کی طرح جنگ میں بھی ہر چیز جائز ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اخلاقیت کے بنیادی اصول کی بھی بیباکانہ خلاف ورزی کی جا سکتی ہے۔ میدان جنگ میں دشمن کو اپنی طاقت اور منصوبہ کی بابت دھوکا دینا ضروریات جنگ سے ہے، لیکن اس کے علاوہ اسلام اپنے پیروؤں کو حکم دیتا ہے کہ وہ انسانیت کے بنیادی اوصاف کی اپنے معاندین کے ساتھ بھی پابندی کریں۔ خیانت اور عہد شکنی کی کسی حالت میں بھی اجازت نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں ایک ایسا ہی واقعہ پیش آیا تھا، جبکہ ایک تنہا مسلمان نے، اگرچہ وہ اس کا مجاز نہیں تھا، دشمن کی محصور فوج سے اس شرط پر کہ اگر وہ ہتھیار ڈال دیں، یہ وعدہ کیا کہ ان کی جان و مال سے کوئی تعرض نہ کیا جائے گا۔ جب مسلمان فوجوں نے ان پر دست درازی کرنی چاہی تو انہوں نے اس منفرد مسلمان کا وعدہ پیش کیا۔ خلیفہ نے اس عہد کی توثیق کی اور یہ کہا کہ اگرچہ وہ ایسے معاہدہ کا مجاز نہیں تھا لیکن پھر بھی اس کا معاہدہ اجتماعی معاہدے کی طرح سمجھا جائے گا۔ یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ پوری ملت نے اس کی منظوری دی ہے۔ یہی قانون جو معاہدوں کو جنگ میں برقرار رکھنے کا حکم دیتا ہے، اس کا اطلاق مسلم رعایا اور غیر مسلم حکومتوں کے باہمی تعلقات پر بھی ہو سکتا ہے۔ ہدایہ جو مسلمانوں کے قانون اور فقہ کی مشہور کتاب ہے صراحتاً بیان کرتی ہے کہ "جب کبھی کوئی مسلمان کسی غیر مسلم مملکت میں داخل ہوتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس کے باشندوں کی جان و مال کا احترام کرے، کیونکہ اس نے بن کہے اس امر کا عہد کیا ہے کہ وہ ایسا ہی کرے گا۔"

ہم نے اسلامی مملکت کے بنیادی اصول سے مختصراً بحث کی ہے اور کچھ معاشی فلاح و بہبود کے اصول اور کچھ صلح و جنگ کے لوازم بحیثیت اساسی اصول کے پیش کئے گئے ہیں۔ یہ اس کے لوازم ہیں جنہیں مسلمان شریعت اور اسلامی قانون سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ وضع قانون محض دستور کا بنیادی اصول ہونے سے کہیں زیادہ وسیع چیز ہے۔ یہ معاملہ نہایت اہمیت رکھتا ہے کہ قانون سازی کی بابت اسلام کے رجحان کو سمجھا جائے۔ قانون زمانہ اور حالات کے موافق ہونا چاہئے اور اس میں قوم بہ قوم اور عہد بہ عہد تنوع اور اختلاف ضروری ہے۔ یہاں ہم ایک انتہا درجہ متنازع فیہ مقام پر پہنچتے ہیں کہ تمام ترقی پذیر اقوام کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے قوانین کو بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ مطابقت دیں۔ کیا اسلام کوئی ایسا ناقابل تغیر ضابطہ پیش کرتا ہے جو اہل میڈیا اور فارس کے شہرۂ آفاق قوانین کی طرح ہے؟

اسلامی سلطنتوں کے جمود کے بعد سے کچھ اس قسم کے خیالات تقلید پرست علماء اور ناواقف عوام نے اختیار کرنا شروع کئے۔ مغرب کے نکتہ چین یہ کہنے لگے کہ مسلمانوں کے قانون کی سخت گیری نئے حالات کے ساتھ ترقی پذیر مطابقت میں ایک عظیم رکاوٹ

ہے۔ اس نکتہ چینی میں بہت کچھ صداقت پنہاں ہے۔ مگر یہ الزام اسلام کے سر نہیں منڈھا جا سکتا۔ جب اسلام ایک زندہ قوت تھا اور اپنے اقتضاء کے مطابق ایک کامل تہذیب کی تشکیل کر چکا تھا تو اعاظم فقہا کے ذریعہ آزادانہ قانون سازی کی جاتی تھی اور مسلمان مملکتیں اپنی معاشی اور معاشرتی زندگی کو تغیر پذیر حالات کے تقاضوں کے مطابق ڈھال لیتی تھیں۔ اسلام اپنے ساتھ کوئی وسیع اور جامع ضابطۂ قوانین اپنے ساتھ نہیں لایا تھا۔ اس لئے ایک مہذب زندگی کے لئے صرف اساسی اصول عطا کئے گئے تھے جو افراد اور معاشرہ کے لئے کامل خوشحالی کے کفیل تھے۔ اسناد میں مستند ترین کتاب قرآن ہے لیکن اس پوری کتاب مقدس میں ضابطۂ قوانین دس صفحات سے زیادہ پر پھیلے ہوئے نہ ہوں گے۔ اس طرح پر اسلام کسی ایسے بوجھل مجموعہ قوانین سے گرانبار نہیں ہے، جو اپنی غیر تغیر پذیری کے سبب ترقی پذیر قانون سازی کی راہ میں حائل ہو۔ قرآن جیسی ایک مختصر سی کتاب صرف زندگی کے بنیادی اصول ہی پیش کر سکتی ہے۔ بجز خدا کی یگانگت پر ایمان لانے اور انسان کو تمام خداؤں اور اصنام کی پرستش کو ترک کر کے ایک ایسے خالق موجودات کی عبادت پر مصر رہنے کی نصیحت کے، جو تمام اقدار کا خالق و محافظ ہے اور اور جس کی عبادت ذہنی تمثالوں میں نہیں بلکہ خالص جذبہ کے ساتھ کرنی چاہیئے۔ اور بجز معاشرتی عدل پر عمل اور شخصی اخلاص و پاکیزگی کی نصیحت کے قرآن میں بہت کم ایسی چیزیں ہیں جنہیں غیر تغیر پذیر ابدی قوانین کی طرح پیش کیا گیا ہو۔ یہ کتاب زیادہ تر اساسی اصول پر مشتمل ہے، جن میں بعض ایسے ہیں جو حسب حالات مطابق کئے جا سکتے ہیں۔ یہ اصول ہی ایسی بنیادی حیثیت رکھتے ہیں نہ کہ ان کی زمانی تطبیق۔ خود آنحضرتؐ اور آپ کے خلفاءؓ نے ان بنیادی اصولوں کو مختلف طریقوں سے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ان کے منشاء بہ حال تطبیق دی۔ مگر یہ سب کچھ لوازم اسلام کے اندر رہ کر کیا گیا تھا کیونکہ یہ پوری طرح اسلام کی روح کو اپنے اندر سموئے ہوئے تھے۔ فقہا نے متاخرین کو علم فقہ کی تفصیلات کی تکمیل کرنی پڑی اور انہیں ایسے جامع ضوابط مدون کر لینے پڑے جو حقیقی اور فرضی صورتوں سے عہدہ برآ ہو سکیں۔ بعد میں یہ فقہی مذاہب اسلامی تقلید پرستی کے پشت پناہ بن گئے اور یہ لوازم بھی اسلام کی طرح قائم اور اٹل سمجھے جانے لگے۔ اس طرح کی فرسودہ تقلید پرستی مسلمان مملکتوں کے سیاسی جمود کا نتیجہ تھی اور ان کی تخلیقی ذہانت متصوفانہ تحریک اور آزادانہ تحقیق غیر اسلامی جابرانہ حکومتوں اور شاہی خاندانوں کی باہمی کشمکش کے ذریعہ دبادی گئی تھی۔

(مترجمہ قطب الدین)

محمد مظہر الدین صدیقی

اسلامی تہذیب کا ارتقاء

مغرب کے اس قدیم نظریہ میں کوئی حقیقت نہیں ہے کہ اسلام بادیہ نشینوں کا مذہب اور صحرائی ماحول کی پیداوار ہے غالباً سب سے پہلے رینان نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ توحید صحرا کا قدرتی مذہب ہے۔ اس وقت سے بعض حلقوں میں یہ دلیل نہایت معقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کی وحدت اور ماورائی عظمت کا جو تصور پیش کیا وہ ایک بے آب و رنگ اور ناپیدا کنار ریگستان کا ذہنی عکس ہے۔ جدید ترین تحقیقات سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ یہ سب تصورات خیالی ہیں۔ نہ تو اسلام کی ابتداء میں اور نہ اس کے ارتقاء میں صحرائی ماحول کا کوئی دخل تھا۔ اسلام میں عربیت کا جو رنگ پایا جاتا ہے اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اس مذہب کا آغاز عرب میں ہوا، یا یہ کہ اس کے ابتدائی پیرو عرب تھے بلکہ اس کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید جو اسلامی عقائد اور تعلیمات کا مبداء ہے عربی زبان میں نازل ہوا اور اسلامی ذہن کی تشکیل میں سب سے زیادہ اہم حصہ اسی کتاب کا ہے۔

اگرچہ اسلام کی ابتداء مکہ میں ہوئی جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تبلیغ کا آغاز فرمایا۔ لیکن ایک دینی نظام کی حیثیت سے اس کی خصوصیات کا نشوونما مدینہ میں ہوا اور آپ کی وفات سے پہلے ہی یہ امر ظاہر ہو گیا کہ اسلام صرف چند شخصی عقائد کا نام نہیں بلکہ ایک جامع دین ہے۔ جس میں ایک اُمت۔ حکومت اور ضابطۂ حیات کا تصور مضمر ہے۔

اسلام نے مدینہ میں نہ صرف ایک مضبوط حکومت قائم کی بلکہ اپنے پیرووں میں ایمان و عمل کی ایسی گرمجوشی پیدا کر دی کہ تھوڑے سے ہی عرصہ میں جزیرہ نمائے عرب کا سارا مغربی حصہ اس کے زیر نگین ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں کی فتوحات کا سیلاب شمالی اور مشرقی عرب سے پھیل کر بازنطینی سلطنت کے صوبہ شام اور ایرانی سلطنت کے صوبہ عراق تک پہنچ گیا۔ اس کے بعد ہی مصر پر بھی مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا اور ایک صدی کے اندر اندر مغرب میں مراکش اور اندلس بلکہ فرانس کی سرحد تک اور مشرق میں سندھ اور وسط ایشیا تک اسلامی پرچم لہرانے لگا۔ ان فتوحات سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اسلام ایک کامیاب دین کی خصوصیات کا حامل ہے۔ اور ہر اس چیز کو مخاصمانہ نظر سے دیکھتا ہے جو اس کے حلقۂ اطاعت اور دائرۂ اقتدار سے خارج ہو۔ لیکن ان فتوحات نے یہ بھی ثابت کیا کہ اسلام اپنے پیرووں میں مسلک اور عقیدہ کے اختلافات اور مذہبی تنوع کو خوشی سے برداشت کر سکتا ہے اور دوسرے مذاہب اور ادیان کے ساتھ رواداری اور کشادہ دلی کا سلوک کر سکتا ہے۔

اسلامی فتوحات کا حیرت ناک پہلو صرف یہ نہ تھا کہ اس کی رفتار نہایت غیر معمولی تھی، اس سے زیادہ تعجب خیز امر یہ تھا

کہ ان فتوحات کے دوران میں کوئی بدنظمی نہیں پیدا ہوئی بلکہ یہ نہایت باقاعدہ اور پُرامن تھیں اور ان کے باعث جو تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں، ان سے زندگی اور تمدن کے کسی گوشہ میں برہمی نہیں پیدا ہوئی۔ دوران جنگ میں کچھ نہ کچھ تباہی ضرور عمل میں آئی ہوگی لیکن یہ اتنی معمولی تھی کہ زمانہ مابعد میں اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ اس کے برعکس عربوں کی فتوحات کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ اس علاقہ کی کئی تہذیبوں اور قوموں کو باہم اختلاط کا موقع ملا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکومت اور قانون کا جو نظام تعمیر کیا تھا، اس کی بدولت عربی افواج تخریبی عناصر اور وحشیانہ افعال سے محفوظ رہیں۔ اسلام مفتوحہ علاقوں میں ایک غارتگر طاقت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک اخلاقی قوت کے روپ میں نمودار ہوا جس کا لوگ احترام کرنے پر مجبور تھے۔ اس کے ساتھ وہ ایک متوافق الخیال نظام عقائد بھی تھا جو ایران کے زردشتی مذہب اور بازنطین کی مشرقی عیسائیت کا کامیاب حریف تھا۔ یہ صحیح ہے کہ عربوں کی غارتگرانہ جبلتیں کبھی کبھی خانہ جنگیوں میں ابھر آتی تھیں لیکن بالآخر اسلامی وحدت کا احساس انہیں مغلوب کرنے میں کامیاب رہا۔

جہاں تک مفتوحہ ممالک کے باشندوں کا تعلق تھا عربوں کی حکومت سے ان کی سیاسی حیثیت کو کوئی نقصان نہیں پہنچا کیونکہ ان کیلئے یہ صرف آقاؤں کی تبدیلی کا مسئلہ تھا۔ انکی زندگی اور تمدنی اداروں کا تسلسل اسی طرح قائم رہا۔ ان کو نہ معاشی حیثیت سے کسی قسم کے ظلم وستم کا سامنا کرنا پڑا اور نہ مذہبی حیثیت سے ان پر عقائد کے بارے میں کوئی جبر کیا گیا لیکن رفتہ رفتہ اور نہایت غیر محسوس طریقہ سے اسلام نے مصر اور مغربی ایشیا کے تمدنی نظام کو تبدیل کرنا شروع کر دیا تھا۔ ایرانی اور بازنطینی تمدن میں اسلامی عناصر کے داخلہ کا آغاز ہو چکا تھا۔ مفتوحہ علاقوں میں عربوں کی جو فوجی چھاؤنیاں قائم کی گئی تھیں ان کی ایک تہذیبی اہمیت بھی تھی، کیونکہ یہی مقامات اسلامی تبلیغ کے مراکز بھی تھے۔ مفتوحہ ممالک کی دولت سے استفادہ کرنے کے علاوہ ان فوجی چھاؤنیوں کو تبدیلی مذہب کے باعث ایک نئی انسانی دولت بھی ہاتھ آئی اور اس طرح یہ نئے شہر اسلامی تہذیب و تمدن کے دل و دماغ بن گئے۔

سنہ ۶۶۱ء میں عربوں کی حکومت کا پایہ تخت دمشق میں منتقل ہو گیا، جو کہ بنی امیہ کا مرکز اقتدار تھا۔ اگرچہ مدینہ اب بھی مسلمان عربوں کا دینی مرکز اور اسلامی علوم کا گہوارہ تھا لیکن عربوں کی حکومت اور ان کے سیاسی اور سماجی ادارے بازنطین کے تہذیبی اثرات کے حلقہ میں آ گئے تھے۔ اسلامی تہذیب اور بازنطینی تہذیب کے باہمی ردعمل کا پہلا نمونہ بعض اموی عمارتوں میں نظر آتا ہے۔ اس ردعمل کی ذہنی علامت وہ نئے مذہبی فرقے ہیں جو اس زمانہ میں نمودار ہوئے، اور جن پر یونانی فکر کے نقوش ثبت ہیں۔ سیاسی اس کا آخری نتیجہ دین اور حکومت کے افتراق میں ظاہر ہوا جس کی وجہ سے بنو امیہ کے اقتدار کو بڑا زبردست دھکا لگا۔ پھر جب عجمی مسلمانوں کی برہمی نے اس افتراق کو اور زیادہ ہوا دی اور عربوں کے قبائل میں باہمی خانہ جنگی شروع ہو گئی تو اس کے لازمی نتیجہ میں اموی حکومت کا تختہ الٹ گیا اور اس کی جگہ عباسی خاندان برسر اقتدار آ گیا۔

لیکن اس عرصہ میں اسلام کو صرف سیاسی اور ملکی حیثیت سے ہی توسیع و ترقی نصیب نہیں ہوئی بلکہ اس کے پہلو بہ پہلو وہ فکری اور علمی نقطہ نظر سے بھی ترقی اور توسیع کے دور سے گزر رہا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبردست شخصیت نے

مسلمانوں کے عقل و دماغ پر جو گہرے نقوش چھوڑے تھے ان کا اعلیٰ ترین اور قوی ترین مظاہرہ تہذیب اور علم کے میدان میں ہوا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ محض دو معنوں میں خالی مذہبی مصلح نہ تھے بلکہ تہذیب و تمدن اور علم و فکر کے ارتقاء میں بھی آپ کی شخصیت ایک زبردست محرک تھی۔ آپ کی تعلیمات کو جذب کرنے اور اس کو توسیع و ترقی دینے کے عمل میں عربوں کی عقلی زندگی میں باقاعدگی اور نظام پسندی کے صفات پیدا ہوئے نئے نئے علوم کی بنیاد رکھی گئی۔ احادیث۔ لسانیات۔ تاریخ اور فقہ کے نئے نئے علوم کی ترویج شروع ہوئی۔ ابتدائی عہد میں مدینہ کے علمی افلاس کو دیکھتے ہوئے یہ تبدیلی اور ترقی محیرالعقول تھی۔ یہ بھی یاد رہے کہ علم و فکر کی اس توسیع میں نہ صرف عرب پیش پیش تھے بلکہ غیر عربی عناصر کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔ جدید علوم کی اختراع اور ترقی صرف اس مواد کی بنا پر عمل میں آئی جو تعلیمات نبوی میں پہلے سے موجود تھا۔ اس میں کسی خارجی اثر کا شائبہ نہیں ملتا۔

"اسلامی تہذیب کی صورت گری میں عربوں کا یہ حصہ نہ صرف بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ بلکہ درحقیقت فیصلہ کن ہے۔ اس تہذیب کے مادی عنصر میں عربوں کا حصہ بہت کم تھا۔ مادی حیثیت سے عربوں نے اس تہذیب کی ترقی میں صرف اس وقت حصہ لینا شروع کیا جبکہ امویوں کے بجائے عباسیوں کی حکومت کا آغاز ہوا۔ خارجی فتوحات کا پہلا دور ختم ہو چکا تھا۔ اب داخلی توسیع کا ایک عہد شروع ہو گیا ہے۔ نویں اور دسویں صدی میں اسلامی تہذیب انتہائی عروج تک پہنچ گئی۔ اس کی وسعت اور تخلیقی قوت میں بے انتہا اضافہ ہوا۔ ایران۔ عراق۔ شام اور مصر کے علاقوں میں تجارت، صنعت و حرفت، فن تعمیر اور دیگر فنون میں مزید ترقی ہوئی۔" ۷

اسی طرح علمی میدان میں بھی اسلامی تہذیب کی توانائی کا مختلف صورتوں میں اظہار ہو رہا تھا۔ ایک طرف مدینہ کے مذہبی علوم سمرقند سے لے کر شمالی افریقہ اور اندلس کے نئے مرکزوں میں پروان چڑھ رہے تھے، اور دوسری طرف مسلمانوں کا علم و ادب یونانی ایرانی اور ہندوستانی اثرات کے تحت نئی اشکال اور نئی راہیں پیدا کر رہا تھا۔ بعض صورتوں میں یہ نئی ادبی اور فکری تخلیق مروجہ سانچوں کی تنگی سے گلوخلاصی حاصل کر کے آزادانہ نشوونما کی طرف مائل تھی۔ مسلمانوں کے جغرافی اور علمی افق کی توسیع کے ساتھ ساتھ ان کی مادی اور روحانی زندگی میں شدید تغافل کے آثار رونما تھے۔

مسلمانوں کے ابتدائی تاریخی اور لسانی علوم مذہبی دائرے سے نکل کر اب دنیوی علوم کی شکل اختیار کر چکے تھے۔ یونانی اور سریانی تراجم کے وسیلے سے یاضی اور طب کا یونانی سرمایہ اب مسلمان علماء کی دسترس میں آ گیا اور انہوں نے اس کو مزید ترقی کے درجے تک پہنچا دیا بالخصوص جبر و مقابلہ اور علم مربّعات میں مسلمانوں کا اضافہ نہایت گراں قدر تھا۔ سب سے زیادہ ترقی علم جغرافیہ میں ہوئی جس کے کئی ذیلی شعبے معرض وجود میں آئے۔ مثلاً سیاسی جغرافیہ۔ فلکی جغرافیہ۔ طبعی جغرافیہ اور اسفار۔ مسلمان جغرافیہ دانوں نے ایسے ایسے ممالک۔ اقوام اور تمدنوں کے حالات جمع کئے جن سے وقت کی مہذب دنیا بالکل ناآشنا تھی۔

ان علوم نے مذہبی عقائد اور دینیاتی افکار کو بہت کم متاثر کیا۔ لیکن یونانی فلسفہ اور منطق کی یلغار نے بعض بڑی ترقی مذہبی بحثیں پیدا کیں۔ مسلمانوں کے مذہبی رہنماؤں نے محسوس کیا کہ یونانی عقلیت نے ان کی روحانی بنیادوں کے لئے ایک بڑا خطرہ پیدا کر دیا

اور اگرچہ انہیں فلسفیانہ افکار کے مقابلہ میں کامیابی حاصل ہوئی لیکن فلسفیانہ علوم کو وہ ہمیشہ شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے رہے اس سے بھی زیادہ افسوسناک یہ امر تھا کہ مسلمان علماء کو ہر ایسی علمی کاوش اور تحقیق و جستجو سے نفرت ہو گئی جس کا مذہبی علوم سے کوئی راست تعلق نہ ہو یا جو ان کی نگرانی اور قابو سے باہر ہو۔

علمی ذوق کی اس تحدید اور تنگی کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے علم ادب میں جاہلیت کی شاعری کو غیر ضروری اہمیت حاصل ہو گئی۔ مدینہ کے علوم میں عربی لسانیات میں سب سے زیادہ اہم حصہ جاہلیت کے شعر و ادب کا تھا۔ اب مسلمان ادیبوں نے جاہلیت کے ادب کو اپنی جولانگاہ قرار دے لیا اور زمانہ اسلام سے قبل کے عربی تمدن کا ایک ایسا مرقع آراستہ کیا جس کو حقیقت سے کوئی نسبت نہ تھی۔ اس طرح چار صدیوں تک مسلمانوں کا سارا ادب عربی زبان تک محدود رہا اور اس میں عربی روایات اور خصوصیات کا پلہ اتنا بھاری تھا کہ ساری اسلامی تہذیب عربیت کے رنگ میں ڈوب گئی۔

مسلمان علماء کی یہ کوشش کئی صدیوں تک جاری رہی کہ ساری علمی اور عقلی زندگی کو مذہب کا تابع اور محکوم بنا دیا جائے جہاں کسی شئے محرک کے باعث مسلمانوں کے علمی ذوق کو ابھرنے کا موقع نہیں ملا وہاں مسلمانوں کی دینی ثقافت زندگی کی تمام فنی ادبی اور علمی سرگرمیوں پر حاوی رہی اور انہیں اپنے آلہ کار کے طور پر استعمال کرتی رہی۔ ریاضی اور طب جیسے علوم جو دینی ثقافت کے بس میں نہ تھے۔ بہت جلد پژمردہ ہو گئے۔ لیکن کہیں کہیں مثلاً اندلس میں مسلمانوں کا تخلیقی جوش ان حدود و قیود کو توڑ کر اپنے لئے نئے راستے نکالنے میں کامیاب رہا جس سے معلوم ہوتا تھا کہ ابھی اسلامی تہذیب میں اخاذی کی صلاحیت موجود ہے۔

دینی ثقافت کو دیگر ثقافتی مظاہر پر حاوی کرنے کی کوشش کامیاب نہ ہوتی اگر خود اس ثقافت میں مسلمانوں کی علمی اور عقلی صلاحیتوں کے لئے مناسب میدان مہیا کر سکنے کی گنجائش اور اہلیت نہ موجود ہوتی۔ دینی ثقافت نے جن علوم کو رد کر دیا تھا ان کی جگہ اب دینیات نے لے لی۔ مسلمانوں کا سب سے بڑا علم علم فقہ تھا جو تمام انسانی اور الٰہی امور پر حاوی تھا۔ جس زبردست سرگرمی اور جامعیت کے ساتھ مسلمانوں نے اس علم کو ترقی دی اس کی مثال یہودی مذہب کے سوا اور کہیں نہیں ملتی۔

لیکن علمی اور تحقیقی پہلو سے قطع نظر اسلامی فقہ مسلمان قوموں کی اجتماعی زندگی اور تمدنی نظام کی تشکیل کا موثر ترین آلہ تھی اپنی جامعیت کے باعث فقہی نظام نے مسلمانوں کی شخصی اور تمدنی زندگی کے ہر پہلو کو متاثر کیا۔ اس نے بعض ایسے مشترکہ معیارات قائم کئے جن سے مسلمانوں کی زندگی میں یکسانیت پیدا ہو گئی اور ان کے اندر نسلی اور قومی امتیازات کی شدت کم ہو گئی۔ اگرچہ مقامی رسم و رواج اور قومی عادات و اطوار بالخصوص خانہ بدوش اقوام اور پہاڑی علاقوں کے باشندوں کی خصوصیات اسلامی فقہ کے عائد کردہ مشترکہ معیارات میں مزاحم ہوئیں۔ لیکن یہ مزاحمت بالآخر ناکام رہی اسلامی فقہ مسلمانوں کی وحدت پسندی کا شعوری اور عملی ظہور تھی۔ اپنے بنیادی اصولوں میں وہ بالکل یکساں تھی۔ اگرچہ تفصیلات میں اختلافات موجود تھے۔ اسی فقہ کی بدولت دور وسطیٰ کے مسلمانوں میں طرز معاشرت اور اجتماعی مقاصد کا اتحاد پیدا ہوا جس کے اثرات قومی قانون سے کہیں زیادہ گہرے اور ہمہ گیر تھے کیونکہ اس کی بنیاد مذہبی تھی اور وہ مسلمانوں کے ضمیر و ایمان پر بھی اثر انداز تھی۔

جیسے جیسے مسلمان حکومتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے معیارات سے منحرف ہوتی گئیں اسلامی فقہ اور قانون کی معاشرتی اور تمدنی اہمیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ دسویں اور گیارہویں صدی میں خلافت عباسیہ کے زوال کے ساتھ مسلمانوں کا سیاسی انتشار شروع ہو گیا مقامی اور قومی حکمرانوں نے خلافت کے سیاسی اقتدار کو غصب کر کے سیاسی خود مختاری کی بنیاد ڈالی۔ جس سے خانہ جنگیوں کا ایک دور شروع ہوا اور سیاسی استحکام رخصت ہو گیا۔ لیکن سلطنت کا مرکزی اقتدار خواہ کتنا ہی کمزور ہو گیا ہو اسلامی فقہ اور قانون کا اقتدار اسی نسبت سے اضافہ پذیر ہوتا گیا اور سیاسی اتار چڑھاؤ کے باوجود اس نے اسلامی دنیا کے معاشرتی اور تمدنی نظم کو شکست و ریخت سے محفوظ رکھا۔

دسویں صدی کے اختتام پر اسلام کے جغرافی حدود تقریباً وہی تھے جو ۸۵۰ء میں تھے۔ صرف چند ایک نئے علاقوں کا اضافہ ہوا تھا . . . . . . لیکن اس عرصہ میں ایک عظیم الشان تہذیبی عمارت تیار ہو گئی تھی جو عقلی۔ معاشی اور تجارتی ثروت سے مالا مال تھی اور جس کے اجزاء و عناصر کو فقہی نظام نے ایک رشتۂ اتحاد میں منسلک کر دیا تھا اور یہ تمام تہذیبی مظاہر مل جل کر اسلام کی دنیوی اور روحانی قوت و شوکت کا عملی ثبوت پیش کر رہے تھے۔ جب اس عظیم الشان تہذیب کی فوجی قوت کمزور پڑ گئی تو چھ سو سال قبل کی رومی تہذیب کی مانند سرحد کے وحشی قبائل اس پر چھا گئے۔ لیکن رومی تہذیب کی طرح اسلامی تہذیب نے بھی ان وحشی حملہ آوروں پر اپنے مذہب اپنی فقہ و قانون اور اپنی تہذیب کا سکہ قائم کر لیا اور انہیں اپنے تہذیبی اقدار کے احترام پر مجبور کیا۔

یہ وحشی قوم وسط ایشیا کے ترکی قبائل پر مشتمل تھی جس طرح آبادی کے دباؤ کی وجہ سے بلغار۔ میگیار اور دیگر قوموں کو جنوبی روس اور مشرقی یورپ میں پناہ لینی پڑی۔ اسی طرح وسط ایشیا کے دوسرے قبائل ایران۔ عراق اور اناطولیہ میں داخل ہونے پر مجبور ہوئے۔ ان میں اسلامی تبلیغ کا آغاز اسی وقت ہو چکا تھا جبکہ ابھی یہ قبائل وسط ایشیا میں بود و باش رکھتے تھے۔ اسلئے مغربی ایشیا میں پہلے پہل ترکوں کی سلطنت قائم ہوئی تو اس سے ان علاقوں کے مسلمانوں کی زندگی میں بہت کم فرق آیا۔ ترکوں کی آمد کا پہلا نتیجہ فوجی توسیع کی صورت میں ظاہر ہوا جنوب مشرق میں ترک ہندوستان کی سرحد میں داخل ہوئے اور شمال مغرب کی جانب وہ ایشیائے کوچک کے علاقہ میں پہنچ گئے۔ اسی زمانہ میں مغرب بعید کی طرف بربری قبائل حبشی افریقہ اور نائیجیریا میں اسلام پھیلا رہے تھے۔ دوسری طرف خانہ بدوش عرب قبائل جو خلفائے مرکزی اقتدار کی گرفت سے آزاد ہو گئے تھے ان تہذیبی مرکزوں کو تاخت و تاراج کر رہے تھے جن میں خود ان کے آباء و اجداد نے افریقہ کی تدوین اور بازنطینی سلطنت کے ملبے پر سے آثار سے قائم کیا تھا۔

اسلامی دنیا میں خانہ بدوش عناصر کے داخلہ و یورش سے عالم اسلام کو ایک ایسے مسئلہ کا سامنا کرنا پڑا جس کی نوعیت لاطینی کلیسا اور جرمنی کے وحشی قبائل کی قائم کردہ حکومتوں کے باہمی تعلق سے ملتی جلتی تھی۔ اسلام کی نشوونما شہری تہذیب کے ماحول میں ہوئی تھی۔ ایک مضبوط مرکزی اقتدار اس کی اساسی روایات کا جزو تھا۔ اور یہ روایت اسلامی مزاج میں اتنی پیوست ہو گئی تھی کہ جن عرب خانہ بدوش قبائل کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ انہوں نے اس روایت سے انحراف کر کے اپنے

آپ کو اسلام کی گرفت سے آزاد کر لیا۔ اب مسئلہ یہ تھا کہ ایک قبیلوی نظم کو کس طرح اس مدنی نظام اور ثقافت کا جزو بنایا جائے جو روایتاً شہری زندگی کے نظم و ضبط اور اقتدار کا خوگر تھا۔ اس کا ایک حل تو وہ تھا جس پر اسلام نے اپنے ابتدائی عہد میں عمل کیا تھا یعنی طاقت کے استعمال سے خانہ بدوش عناصر کو شہری نظم و ضبط کا عادی بنایا جائے لیکن یہ تدبیر صرف انہیں حکمران ترک قبائل کی حد تک کارگر ہو سکتی تھی جو ترکی سلاطین کے درباری امرا کے ساتھ وابستہ تھے۔ اور جیسے جیسے شہروں میں بس گئے تھے۔ لیکن یہ طبقہ بالکل محدود اور قلیل تھا۔ اگرچہ خود ترک سلاطین پر جوش مسلمان تھے اور دو تین پشتوں تک ان کی حکومتوں نے شہری نظم کی پوری پوری پابندی کی لیکن اپنے خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش عوام پر مرکزی اقتدار کا رعب قائم رکھنا ان کے لئے بے حد دشوار تھا۔

اسلام کو تمدنی اور سیاسی انتشار سے محفوظ رکھنے اور خانہ بدوش قبائل کو اسلام کی تہذیبی مرکزیت کے دائرہ میں لانے کا کام ایک ایسے طریقہ سے انجام پایا جسے گزشتہ دو صدیوں میں شہری آبادی کے درمیان آزمایا جا چکا تھا۔ اس وقت تک اسلامی عقائد اور نظام زندگی کی اساس اتنی مستحکم ہو گئی تھی کہ وہ ان مزاحمتوں پر بآسانی غالب آ سکتے تھے جن کا ظہور گزشتہ صدیوں میں ملحدانہ اور فرقہ ورانہ تحریکات کی شکل میں ہوا تھا۔ لیکن اسلامی نظام کے استحکام سے کوئی جمود نہیں پیدا ہوا۔ اس کے برعکس شہری آبادی کے مذہبی جذبہ نے راسخ العقیدہ نظام فکر و عمل کے حدود کو توڑ کر تصوف اور اس کے طریق زندگی میں ایک نیا نظام پیدا کر لیا۔ گیارہویں صدی سے صوفیوں نے مسلمانوں کے تمام اعلیٰ روحانی اور تخلیقی صلاحیتوں کو اپنے دائرہ میں جذب کر لیا۔ اس طرح مسلمانوں کو روحانی تجدید کا ایک ایسا سرچشمہ ہاتھ آیا جس میں سے معاشی اور سیاسی زوال کے زمانہ میں بھی زندگی کے نئے دھارے بہتے رہے۔

تصوف کا نشو و ارتقا جس انداز اور جن خطوط پر عمل میں آیا ان سے اسلامی تہذیب کے مزاج اور اس کی خصوصیات کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ تحریک نچلے طبقات میں پیدا ہوئی۔ اس کی تخلیق اور نشوونما میں کوئی بیرونی عنصر شریک نہ تھا بلکہ یہ شہری آبادی کے ان طبقوں کی آزادانہ سرگرمیوں کے نتیجہ میں وجود پذیر ہوئی جو تجارت، صنعت و حرفت اور دوسرے پیشوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اس پر انفرادی رنگ شروع سے غالب تھا۔ اس تحریک کو نہ تو کبھی باقاعدہ سند قبولیت عطا کی گئی اور نہ اس کے علمبرداروں نے کبھی اس کی خواہش ظاہر کی۔ اس کے برعکس ابتدائی دور میں صوفیوں کو علما کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن یہ تحریک آخر تک آزاد و خودمختار رہی اور اس نے کوئی باقاعدہ جماعتی اور تنظیمی صورت نہیں پیدا کی بلکہ صوفی شیوخ اور رہنماؤں کی شخصی نگرانی اور قیادت میں کام کرتی رہی۔ دو تین سو سال کے بعد اس کے اندر کسی قدر اجارہ داری کا رنگ پیدا ہوا۔ اس کا اسلامی مزاج اس امر سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت کے جامد علمبرداروں کے مقابلہ میں اس نے فرد کے روحانی تجربات کا اثبات کیا اور شریعت کی ظاہری پیروی کرنے والوں کو اس نے روحانیت کا وہ درجہ عطا کرنے سے انکار کیا جو صرف ایک اعلیٰ اخلاقی کردار اور روحانی طرز فکر کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔

صوفیوں نے اسلام کی سب سے بڑی خدمت یہ کی کہ غیر مسلم خانہ بدوش قبائل میں اسلام کی روح پیدا کی اور غیر مسلم اقوام میں انفرادی طور پر اسلام کی تبلیغی جدوجہد کا آغاز کیا۔ ان کی سب سے زیادہ کامیاب تبلیغی سرگرمی مسلمان خانہ بدوش قبائل کے بجائے غیر مسلموں کے درمیان عمل میں آئی جو بالکل جاہل اور وحشی تھے۔ انہیں صوفیوں نے وہ بنیاد فراہم کی جس پر بعد میں فقہ اور دینیات کے علمبرداروں نے ان قبائل کو اسلامی نظام کے تفصیلی تقاضوں سے آشنا کیا۔ انہیں کی کوششوں سے افریقہ، ہندوستان، جزائر شرق الہند، ترکستان اور چین تک اسلام کی سرحدیں پہنچ گئیں۔

صوفیوں کی تبلیغی سرگرمیاں شمال اور وسطی یورپ کی عیسائی خانقاہی تنظیم کی کارروائیوں سے بہت کچھ ملتی جلتی ہیں۔ لیکن ایک فرق یہ ہے کہ مسلمانوں کی تبلیغی جدوجہد زیادہ تر شخصی اور انفرادی کوششوں کا نتیجہ تھی۔ اس میں تنظیم اور باقاعدگی کی ہمیشہ کمی رہی۔ علما اور فقہا کی سرگرمیوں کے ساتھ اس کا کوئی باقاعدہ اتحاد نہ تھا کیونکہ صوفی اپنی علیحدہ خود مختارانہ حیثیت پر شروع ہی سے مصر تھے بلکہ اکثر اوقات صوفیوں اور فقہا کے مابین معاصرانہ نوک جھونک ہوتی رہتی تھی۔ صوفی سرگرمیوں کی رہنمائی اور نگرانی کے لئے کوئی مرکزی ادارہ نہ تھا۔ یہ صحیح ہے ایک زمانے میں خلافت کا مرکزی اقتدار نہایت قوی اور ہمہ گیر تھا۔ لیکن خلافت پاپائیت نہ تھی اور بنو امیہ کے زمانہ سے علما اور فقہا نے اس کو کوئی روحانی اور مذہبی اہمیت نہیں دی۔ خلفا مسلمانوں کی دینی اور دنیوی زندگی کے سربراہ صرف اس معنے کر کے تھے کہ وہ دین اور شریعت کی حاکمیت اور بالادستی کی نمائندگی کرتے تھے۔ لیکن جب نویں صدی عیسوی میں بعض خلفا نے دینیاتی عقائد کے بارے میں مداخلت شروع کی اور ایک سرکاری عقیدہ بنانا چاہا تو علما اور فقہا کی سیادت کے مقابلہ میں انہیں کامل شکست ہوئی اور اس کے بعد پھر کسی مسلمان حکمران نے اس کوشش کا اعادہ نہیں کیا۔

خلافت کے زوال کے دوران میں جو خود مختار حکمران منظر شہود پر آئے انہوں نے خلافت کی روحانی بالادستی کو تو تسلیم کیا لیکن اپنے ملکی اور داخلی معاملات میں ان کی مداخلت یا اثر اندازی کی ہر کوشش کا سختی سے تدارک کیا۔ اسی وجہ سے انہوں نے علما اور فقہا کے مقابلہ میں صوفیا کا زیادہ احترام و ادب ملحوظ رکھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علما اور فقہا کی حیثیت ان خود مختار سلطنتوں میں مشتبہ اور غیر متعین رہی۔

دسویں صدی سے مسلمان حکومتیں ان نظری اور اعتقادی خطوط سے روز بروز زیادہ انحراف کرنے لگیں جنہیں فقہا اور علما نے اپنے خیالی نظام کے تحت متعین کیا تھا۔ اس کے بجائے خود مختار مسلمان سلاطین نے اپنے طرز حکومت کے جواز میں ایک نیا نظریہ اخلاق اور سیاسی نظریہ تشکیل دیا جو اسلامی اقدار سے بالکل جدا اور ایشیا کی شہنشاہی روایات سے ماخوذ تھا۔ اس خود ساختہ تہذیبی نظام کے خلاف علما اور فقہا نے بڑا زبردست جہاد کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان حکمرانوں کو شریعت کی عاید کردہ دستوری اور قانونی پابندیوں سے آشنا و ———— اور مسلمانوں کے جدید طرز حکومت کو اسلامی اصولوں سے منحرف نہ ہونے دیا جائے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد مسلمانوں کے سیاسی مفکروں نے زیادہ حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کیا اور تبدیل شدہ حالات

کی حمایت سے سلطنت اور خلافت میں فرق کرنا شروع کر دیا۔ خلافت ان کی نظر میں وہ سیاسی نظام تھا جو شریعت کی بالادستی کو تسلیم کرے اور اس کے قانونی تقاضوں کو برتنے کا روادار ہے۔ اس کے برعکس سلطنت کا مفہوم ان کے نزدیک یہ تھا یہ خالص مطلق العنانی اور ملوکیت ہے جس میں حکمران انسانی حقوق اور آزادیوں کی پرواہ کئے بغیر من مانے طریقوں سے حکومت کرتا ہے۔

اگرچہ اسلامی افکار کو بحال کرنے کی جدوجہد نے مسلمانوں کی روحانی اور علمی زندگی کو مکمل زوال سے محفوظ رکھا لیکن اس جدوجہد میں فقہا اور علماء کو خاطر خواہ کامیابی نہ ہو سکی۔ اس میں کچھ ان کا اپنا قصور بھی شامل تھا کیونکہ انہوں نے سلاطین اور امراء کے تحت عہدہ قبول کرنے کو خلاف تقوے نہ خیال کیا اس طرح نظم و نسق اور امور مملکت میں وہ عناصر دخیل ہو گئے جو بالکل موقع پرست تھے۔ اگرچہ علما کی نیک نیتی میں شبہ نہیں کیا جا سکتا لیکن ان کے طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکمران طبقہ کی خرابیوں اور اخلاقی کمزوریوں کو روکنے والی کوئی طاقت نہیں رہی۔ متوسط طبقات نے بلاشبہ اسلامی اقدار و معیارات کو تسلیم کرنے میں کوئی تساہل نہیں کیا خواہ وہ ان پر کاربند ہوں یا نہ ہوں یا نہوں۔ جیسا جیسا زمانہ گزرتا گیا نہ صرف متوسط طبقوں میں بلکہ علماء اور فقہا میں بھی تصوف کے علمی اور اخلاقی افکار کا نفوذ بڑھتا گیا۔ اس طرح کسی قدر مبالغہ کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانے کے اسلامی معاشرہ میں دو مختلف فکری اور تہذیبی رجحانات کار فرما اور متصادم تھے ایک تصوف کا اور ایک فقہ کا۔ اگرچہ بظاہر یہ دونوں اسلامی عقائد و افکار کے نام لیوا تھے لیکن درحقیقت ان کا زاویہ فکر اور انداز کار بالکل جدا تھا۔

تیرھویں اور چودھویں صدی کے دوران میں مغربی ایشیا پر جو طوفانی انقلابات آئے ان کی وجہ سے تصوف اور فقہ کے دو متضاد رجحانات کا باہمی رد عمل اور زیادہ تیز ہو گیا۔ ۱۲۲۰ء اور ۱۲۲۵ء کے درمیان شمال مشرق کے علاقوں پر منگولی نسل کے حملہ آوروں کا پہلا سیلاب آیا اور اس نے زندگی کے پورے نظام کو درہم برہم کر دیا۔ دوسری مرتبہ ایران اور عراق کی باری آئی ۱۲۵۸ء میں خلافت عباسیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ مصر، عرب، اور شام کے سوا سارا عالم اسلام منگول سلطنت کا جزو بن گیا باقی حصوں کو مصر کے مملوک حکمرانوں نے منگول حملہ آوروں کی زد سے محفوظ رکھا۔ مصری مملوکوں کی حفاظت اور سرپرستی میں مسلمانوں کی قدیم عربی تہذیب دو ڈھائی سو سال تک قائم رہی۔ اس نے بعض فنون میں کسی قدر ترقی بھی کی لیکن بحیثیت مجموعی اس پر زوال طاری تھا۔ اسی زمانہ میں منگول حکمرانوں کے تحت ایران میں ایک نئی اور شاندار مسلم تہذیب نشوونما پا رہی تھی۔ اس نے فن تعمیر اور بعض دوسرے فنون لطیفہ میں بہت ترقی کی۔ روحانی حیثیت سے یہ تہذیب تصوف کے زیر اثر تھی۔ باوجود اس امر کے کہ اس زمانے میں ایرانی علاقہ میں دو طاعونی وباؤں اور تیمور لنگ کی ترکتازیوں کے باعث بڑی سخت ابتری اور بربادی پھیلی۔ اس جدید ایرانی تہذیب نے بہت سی مسلمان حکومتوں اور قوموں کی تہذیب کو متاثر کیا اور انہیں اپنے رنگ میں رنگ دیا۔ چنانچہ اناطولیہ اور بلقان میں ترکی ثقافت اور ہندوستان میں مغل ثقافت اسی ایرانی تہذیب کی پروردہ تھی۔

ایشیا اور شمالی افریقہ میں عثمانی ترکوں کی فتوحات اور ہندوستان میں مغل حکومت کی توسیع کی بدولت عالم اسلام میں پھر

الگ جداگانہ اور مرکزی حکومتوں کا قیام عمل میں آیا جو اپنی نوعیت میں غیر فوجی تھیں۔ ان دونوں سلطنتوں کی ایک خاص خصوصیت یہ تھی کہ انہوں نے شریعت اور ارباب شریعت کو اپنے قلمروؤں میں ایک موقر جگہ دی۔ اگرچہ دین اور دنیا کی یکجائی پورے طور پر عمل میں نہ آسکی کیونکہ دونوں حکومتوں کا فوجی اور حکومتی نظام غیر اسلامی خطوط پر تعمیر کیا گیا تھا لیکن ترک اور مغل حکمرانوں نے دینی عناصر کی تائید حاصل کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی تاکہ ان کے نظام حکومت کی مذہبی اور روحانی اہمیت قائم رہے۔

لیکن مسلمانوں کی مذہبی زندگی کے دونوں دھاروں میں سے تصوف کا اثر زیادہ پائیدار اور ہمہ گیر تھا۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں صوفی سلسلوں کو بڑا عروج حاصل ہوا۔ بڑے بڑے صوفی سلسلوں نے عالم اسلامی کے ایک کونے سے لے کر دوسرے کونے تک اپنی تنظیم پھیلا دی۔ ان کے مقامی سلسلوں اور ذیلی شاخوں نے مختلف طبقوں اور پیشوں کے افراد کو ایک مرکز پر جمع کر دیا۔ اس تبدیلی سے قطع نظر اسلامی تہذیب اس زمانے میں ماضی کے ورثہ پر قائم تھی۔ اس نے اپنے گزشتہ فکری اور روحانی کارناموں کی کامیاب حفاظت کی لیکن ماضی کے ورثہ میں وہ کوئی مزید اضافہ نہ کر سکی اور نہ اس نے عقل و فکر کے میدان میں ترقی کا کوئی قدم آگے بڑھایا۔ اس کے نمائندوں کا احساس فرض توسیع اور تجدید کی کوششوں میں نہیں بلکہ تھا۔ استحکام اور حفاظت کی مساعی میں صورت پذیر ہوا۔ ان حدود کے اندر انہوں نے جتنی وحدت قائم رکھی اور جتنا معاشرتی استحکام پیدا کیا۔ وہ یقیناً ان کا ایک حیرت انگیز کارنامہ ہے۔

لیکن اس وحدت اسلامی کی تعمیر میں ایک خلا بھی پیدا ہو گیا۔ سولھویں صدی کے آغاز میں آذربائیجان کے ترکی قبائل کی مدد سے ایک نئے شاہی خاندان نے ایران پر حکومت قائم کی۔ اس نئے حکمران خاندان نے شیعیت کے بجھتے ہوئے چراغ کو پھر سے روشن کیا اور اسے ایران کا سرکاری مذہب بنا دیا۔ ترکان عثمانی، وسط ایشیا کے ترکی حکمرانوں اور ہندوستان کے مغلوں سے اس شیعی خاندان کو طویل طویل جنگیں لڑنی پڑیں اور ان جنگوں کے نتیجہ میں ایسے قومی اور مذہبی جذبات برانگیختہ ہو گئے کہ شیعیت اور ایرانیت جو اب تک الگ الگ تھیں باہم متحد اور پیوست ہو گئیں۔ ایران اور اس کی ہمسایہ سلطنتوں کے درمیان ایک مستقل خلیج حائل ہو گئی جس کا نتیجہ دونوں فریقوں کے لئے ناخوشگوار تھا۔ اس نے اسلامی وحدت کو دو حصوں میں منقسم کر دیا جن کے درمیان تہذیبی اور روحانی روابط کا کوئی وسیلہ نہ تھا۔ یا اگر تھا تو نہایت معمولی اور غیر مسلسل۔ علاوہ ازیں اس فصل کے نتیجہ میں ایران اسلامی تہذیب کی اجتماعی زندگی سے بالکل الگ تھلگ ہو کر اپنے تنگ حدود میں محصور ہو گیا۔ جس سے اس کی تہذیبی اور علمی زندگی میں پژمردگی پیدا ہو گئی۔ علاوہ ازیں جو نہیں ایرانی سیاسی قوت کمزور ہوئی افغانی قبائل اس سے ٹوٹ کر اٹھارھویں صدی میں ایک علیحدہ حکومت بن گئے۔ اور انہوں نے اپنی الگ حکومت قائم کر لی جو ذہباً سنی تھی۔

اٹھارھویں صدی میں عثمانی ترکوں اور ہندوستانی مغلوں کی طاقت کا زوال شروع ہو گیا۔ مغلوں کی سلطنت کو ہندو مرہٹہ بغاوت کی وجہ سے سخت صدمہ پہنچا اور یہ سلطنت اتنی کمزور ہو گئی کہ بالآخر انگریز تاجروں نے نہایت آسانی سے ہندوستان پر قبضہ کر لیا۔ ترک اپنے ایشیائی مقبوضات پر قابو رکھنے میں کامیاب رہے لیکن اس سلسلہ میں انہیں مغربی اقوام کے جنگی طریقوں کا استعمال کرنا پڑا

جن کی وجہ سے ان پر مغرب کے تہذیبی اثرات غالب آگئے۔ پھر جب پہلی جنگ عظیم کے بعد عرب ممالک ان کے قبضہ سے نکل گئے تو انہوں نے اپنے معاشرہ کو بالکل مغربی سانچوں میں ڈھال لیا۔

لیکن مسلمانوں کے سیاسی زوال سے اسلام کی مذہبی طاقت کو کوئی صدمہ نہیں پہنچا۔ دین اور دنیا کی علیحدگی کا سلسلہ بہت زمانہ سے شروع ہو چکا تھا۔ اس لئے جب مسلمانوں کی دنیوی طاقت کو زوال آیا تو ان کے دین میں ایک نئی قوت اور زندگی پیدا ہو گئی۔

شمال مغربی افریقہ کے عربوں اور بربروں کی قبیلہ پرستی کے باعث اس علاقہ میں کوئی تہذیبی سرگرمی نہیں پیدا ہوئی۔ یہاں صوفیا اور علما عوام کو اولیا پرستی اور مزار پرستی میں مبتلا کئے ہوئے تھے۔ البتہ تیونس اور بعض دوسرے شہروں میں عربی اور اسلامی تہذیب کی روایات قائم رہیں۔ مراکش اور صحرائے اعظم کے مغربی حصوں میں بھی قدیم دینی علوم کا کچھ نہ کچھ چرچا باقی تھا جس کو کبھی کبھی مشرق قریب سے مزید تقویت ملتی رہتی تھی۔

جزائر شرق الہند میں تیرھویں اور چودھویں صدی کے دوران میں مسلمان تاجروں کے ذریعہ جاوا اور سماٹرا میں اسلام کی اشاعت عمل میں آئی۔ بعض فوجی سرداروں کی فتوحات اور بالخصوص پرامن تبلیغ کے ذریعہ اسلام ان جزائر کے اندرونی علاقوں میں بھی پھیلنے لگا۔ سماٹرا کے مبلغین کی جد و جہد سے جزیرہ نما ملایا کی آبادی بھی اسلام سے روشناس ہوئی۔ چین میں اسلام کے داخلہ کے متعلق کوئی صحیح تاریخی مواد نہیں ملتا۔ غالباً تیرھویں اور چودھویں صدی میں منگول سلطنت کے قیام کے ساتھ ہی اس ملک میں مسلمان آباد ہونے لگے تھے اور مانچو حکمرانوں کے تحت ان کی آبادی میں مزید اضافہ ہوا۔

اس طرح تیرہ سو سال کے عرصہ میں اسلام ایک وسیع علاقہ کی آبادی کا مذہب بن گیا۔ یہ علاقہ شمالی افریقہ سے شروع ہو کر مغربی ایشیا اور وسط ایشیا سے لے کر چین تک پھیلا ہوا ہے۔ یورپ میں مسلمانوں کی کچھ آبادی بلقان کے ممالک اور جنوبی روس میں پائی جاتی ہے۔ شمالی اور جنوبی امریکہ کے ملکوں میں بھی مسلمانوں کی چھوٹی چھوٹی آبادیاں ہیں، مگر ان میں اکثریت ایسے اشخاص اور خاندانوں کی ہے جو مشرق وسطیٰ کے عرب ممالک سے ہجرت کر کے آئے ہیں۔ (ماخوذ از انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن)

(بقیہ تاثرات از صفحہ ۴)

تصور ہے۔ اس طرح ہم لادینی عناصر کو قوت بہم پہنچائیں گے اور خود ہی اسلام کی ناکامی کے ذمہ دار بنیں گے۔ اس لئے ضروری ہے کہ کمیشن کے لئے ایسے اشخاص کا انتخاب کیا جائے جو اسلام کے دفادار اور اسلامی علوم سے آشنا ہوں، لیکن ساتھ ساتھ زندگی کے نئے تقاضوں اور حالات سے بھی باخبر ہوں جو نہ اتنے جامد ہوں کہ ہر ہر حدو فقہ کو عین اسلام سمجھتے ہوں اور نہ اتنے ترقی پسند کہ فروغ سے بیزار ہو کر اصل کو بھی کھو بیٹھیں۔ اس کمیشن میں ایسے لوگوں کو آنا چاہئیے جن کا ایمان یہ ہو

مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء

کلمہ حق کی مثال اس درخت کی ہے جس کی جڑیں مضبوطی سے زمین میں قائم رہیں لیکن جس کی شاخیں آسمان تک پھیل جانے والی ہوں۔

رئیس احمد جعفری

جزیہ

جزیہ —— یہ ایک بڑا بدنام لفظ ہے۔

یہ لفظ جیسے ہی غیر مسلموں کے کان میں پڑتا ہے۔ وہ خفا ہو جاتے ہیں۔ برہم ہو جاتے ہیں۔ اسلام کو برا سمجھنے لگتے ہیں اسلام کے متعلق غیر مناسب الفاظ اور تند و تلخ لب و لہجہ میں اظہار خیال کرنے لگتے ہیں۔

لیکن یہ وہ لوگ ہیں جو نہ اسلام کو جانتے ہیں نہ جزیہ کو۔

جنہیں نہیں معلوم کہ اسلام نے جہاں اور تمام معاملات حیات میں غیر مسلموں کو مسلمانوں کے مقابلہ میں زیادہ آسانی اور سہولت دی ہے وہاں ٹیکس اور محصول کے معاملہ میں بھی مسلمانوں پر انہیں ترجیح دی ہے۔ مسلمانوں سے طرح طرح کے ٹیکس اور محصول لئے جاتے ہیں، لئے گئے، لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن غیر مسلموں سے ان کی جان و مال کے تحفظ کا صرف ایک ہی محصول لیا جاتا ہے۔ یہی جزیہ ہے اور جب مسلمان اس قابل نہیں رہتے کہ ان ذمیوں کی جان و مال کا تحفظ کر سکیں تو یہ رقم پوری دیانتداری کے ساتھ واپس کر دیتے ہیں اور غیر مسلموں کی دعائیں لیتے ہیں۔ وہ تمنائیں کرنے لگتے ہیں۔ کہ یہ مسلمان نہ جائیں پھر ہم پر حکومت کرنے لگیں۔

پھر یہ جزیہ کوئی بڑا ٹیکس نہیں اتنا معمولی محصول ہے، جسے بڑی آسانی کے ساتھ ہر شخص ادا کر سکتا ہے۔

اب ہم جزیہ اور اس کے متعلقات پر اسلامی کتاب الآئین کی روشنی میں گفتگو کرتے ہیں۔ تاکہ مسئلہ کا ہر پہلو صاف اور منقح ہو جائے۔

جزیہ کی تعریف ۔ جزیہ اس مال کا نام ہے جو اہل ذمہ سے لیا جاتا ہے[1]

جزیہ کس سے لیا جاتا ہے ۔ جزیہ فقط اس ذمی پر واجب ہوتا ہے کہ۔

۱۔ مرد بالغ ہو۔

۲۔ لیاقت قتال رکھتا ہو۔

۳۔ عاقل ہو۔

۴۔ محترف (پیشہ ور) ہو[2]

جزیہ کی مقدار ۱۔ جزیہ اگر صلح و تراضی سے مقرر کیا گیا ہے تو اس کی مقدار وہی رہے گی جس پر باہم اتفاق ہوا ہے[3]

---

[1] ملاحظہ ہو نہایہ شرح ہدایہ ج ۲

۳۔ اس مقدار میں زیادتی ہو سکتی ہے نہ کمی

قدر معلوم۔ لیکن اگر مسلمانوں نے صلح و تراضی سے جزیہ مقرر نہ کیا ہو بلکہ مغلوب و مفتوح ہونے کے بعد کفار پر جزیہ عائد کیا جائے تو اس کی مقدار اور نوعیت کیا ہوگی؟ اس سوال کا جواب بھی فقہ نے بہت صاف دے دیا ہے۔

اور اگر امام المسلمین کافروں پر جنگ کرکے غالب آگئے۔ اور ان کو ان کی املاک پر باقی رکھ کر جو جزیہ مقرر کرے گا۔ وہ مقدار یہ قدر معلوم ہے۔

۱۔ تونگر پر ہر سال میں وزن سبعہ[1] کے ۴۸ درہم یا ماہوار ۴ درہم

۲۔ متوسط الحال سے ۲۴ درہم سالانہ یا ۲ درہم ماہوار

۳۔ فقیر معتمل (برسرکار) سے بارہ درہم سالانہ یا ایک درہم ماہوار[2]

شناخت کیوں کر ہو؛ تونگر، متوسط الحال اور فقیر یہ الفاظ ہیں —— ان کا اطلاق کیسے کیا جائے؛ کسے ہم تونگر سمجھیں؛ کسے متوسط الحال قرار دیں؛ کسے فقیر تصور کریں؛ اس تعیین میں اختلاف رائے تو ہو سکتا ہے؛ ممکن ہے اسلامی حکومت جسے تونگر قرار دے وہ دعوے کرے میں متوسط الحال ہوں۔ جسے متوسط الحال مانے، وہ کہے میں فقیر ہوں؛ —— اس سوال کا فیصلہ کیسے ہوگا؛

فقہ نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے؛

علماء نے تونگر، متوسط الحال اور فقیر معتمل کی شناخت میں گفتگو کی ہے چنانچہ شیخ ابو جعفر نے فرمایا۔ کہ ہر بلد میں وہاں کا عرف معتبر ہوگا پس جس بلد والے اپنے شہر میں جسے تونگر یا متوسط یا فقیر شمار کرتے ہوں۔ وہ ایسا ہی ہوگا اور یہی اصح ہے۔

ایک اور معیار۔ امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ فقیر وہ ہے جو تقریباً دو سو درہم کا مالک ہو متوسط وہ ہے جو دو سو سے زاید دس ہزار درہم تک مالک ہو۔ اور تونگر وہ ہے جو دس ہزار درہم سے زائد کا مالک ہو شیخ رضی اللہ عنہ یعنی قاضی حسن بن منصور کا قول ہے کہ اعتماد اس باب میں کرخی کے قول پر ہے[3]

---

[1] وھو للذھب عشرون مثقالا والفضة مئتا درھم کل عشرة منھا سبعة مثاقیل العلماء ھذا الوزن یسمی وزن سبعة والمثقال عشرون قیراطا والدرھم اربعة عشر قیراطا والقیراط خمس شعیرات (خلاصہ: درہم = [illegible] مثقال = [illegible] = ۷۰ شعیر ایک درہم = ۳ ماشہ ۱ رتی = [illegible] رتی [illegible] اس عبارت کا ترجمہ یوں ہے۔ [illegible] کا بیس مثقال ہے اور چاندی کا دو سو درہم۔ دس درہم سات مثقال کے برابر ہے۔ اس وزن کو اصطلاح فقہ میں "وزن سبعہ" کہتے ہیں۔ مثقال بیس قیراط بقیہ صفحہ [illegible] کا ہوتا ہے اور قیراط پانچ جو کے برابر ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ درہم [illegible] مثقال یعنی ۱۴ قیراط کا ہوتا ہے یعنی [illegible] جو کے برابر۔ ہمارے ملک کے حساب سے ایک درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱ رتی یعنی [illegible] ماشہ [illegible] رتی کے قریب ہوتا ہے جس کی قیمت آج کل کے حساب سے تقریباً چار پانچ آنے ہوتی ہے۔

[2] فتح القدیر جز ۵ اور کافی ۱۲ [3] فتاویٰ قاضی خاں

بیماری کی معافی اگر ذمی تمام سال بیمار رہا اور اس نے کام کرنے پر قدرت نہ پائی۔ تو اگر وہ تونگر ہے تو بھی اس پر جزیہ واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر نصف سال یا زیادہ بیمار رہا۔ تو بھی یہی حکم ہے [1]

غور فرمائیے یہ رعایت۔ تونگر ذمی تک کو دی جا رہی ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذمی سے جو جزیہ لیا جاتا ہے وہ اس کی جمع جتھا سے نہیں لیا جاتا بلکہ صرف اس کی کارکردگی سے وصول کیا جاتا ہے۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں تھی کہ ایک تونگر ذمی اگر سال بھر یا چھ مہینے بیمار رہے تو اس پر سے جزیہ ساقط ہو جائے۔

جزیہ سے استثناء کچھ ایسے لوگ بھی ہیں۔ اسلامی حکومت جن کے حفظ و دفاع کی ذمہ دار ہے، لیکن ان سے جزیہ نہیں لیا جاتا

- واضح ہو کہ عورت، بچہ، اندھا، مفلوج، بوڑھا اور فقیر غیر معتمل (بیکار) جزیہ سے مستثنیٰ ہیں" [2]
- مجنوں اور نابالغ پر بھی جزیہ نہیں ہے [3]
- معتوہ سے بھی جزیہ نہیں لیا جائے گا" [4]

چند اور مستثنیات جزیہ کے سلسلہ میں مستثنیات کی فہرست خاصی طویل ہے۔ چنانچہ مذکورہ لوگوں کے علاوہ اور بھی کچھ لوگ جزیہ سے معذور قرار دیئے گئے ہیں۔

مملوک، مکاتب، مدبر، ام ولد پر جزیہ نہیں لگایا جائے گا۔ نہ ان کے موالی، آقا، ان کی طرف سے ادا کریں گے ——— نہ راہبوں پر جزیہ عاید کیا جائے گا [5]

غلبہ کے بعد جزیہ فقہ اس کی بھی اجازت دیتی ہے کہ دشمن کو مغلوب کر لینے کے بعد اس سے جزیہ لے لیا جائے اور اس کی تمام ملک اسے واپس کر دی جائیں۔

• اور اگر امام کسی قوم اہل حرب پر غالب آیا اور پھر اس کو مناسب معلوم ہوا کہ ان کو ذمی بنا کر ان پر اور ان کی اراضی پر خراج باندھے۔ جیسے حضرت عمرؓ نے سواد کے رہنے والوں کے ساتھ کیا تھا۔ تو یہ جائز ہے جب ایسا کیا گیا، تو یہ لوگ ذمی ہو جائیں گے۔ اور

۱۔ کنیسہ بنانے
۲۔ بیعہ بنانے
۳۔ آتش خانہ بنانے
۴۔ بیع خمر
۵۔ اور بیع خنزیر سے منع نہ کئے جائیں گے [6]

کیا ایک مغلوب اور مفتوح دشمن کے ساتھ اس سے بڑھ کر بھی کوئی بات کی جا سکتی ہے؟

---

[1] الفلاح [2] الہدایہ [3] اختیار شرح مختار [4] البحر المحیط [5] الہدایہ [6] سراج وہاج۔

جزیہ کی تاریخ - یہ خیال بھی غلط ہے کہ جزیہ اسلام کی بدعت ہے -

تاریخ کے اوراق کھنگالے جائیں تو معلوم ہوگا کہ جزیہ بہت پرانا محصول ہے - فرق جو کچھ ہے وہ یہ کہ مسلمانوں نے اس بوجھ کو ہلکا کر دیا اور تمام حقوق مساوات عطا کر دیئے تھے۔ مسلمانوں سے پہلے یہ حقوق کبھی کو حاصل نہ تھے اور یہ بوجھ جان لیوا بن گیا تھا۔

"یہ قدیم زمانہ کا ایک ٹیکس ہے - پانچویں صدی قبل مسیح میں جب ایشیائے کوچک کے باشندوں کو یونانیوں نے اپنی حمایت میں لے کر فنیقیوں کے حملہ سے بچایا ہے تو ان سے جزیہ وصول کیا جاتا تھا جس کو حفاظت جان کے صلہ میں یہ لوگ خوشی سے ادا کیا کرتے تھے - اسی طرح رومانیوں نے جب گال (فرانس) کا ملک فتح کیا ہے تو وہاں کے باشندوں پر ۹ گنی سے ۱۵ گنی تک سالانہ جزیہ وصول کیا تھا - اس کے بعد رومانیوں سے ایران میں یہ ٹیکس گیا جس کا نام گزیت تھا گزیت کے لغت میں یہ معنی ہیں -

"گزیت زرے باشد کہ حکام ہر سال از رعایا گیرند و آن را خراج ہم گویند و زرے را نیز گویند کہ از ذمی می ستانند"

گزیت کی سند میں چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

کہش خاقان خراج چین فرستد   کہش قیصر گزیت دین فرستد   (نظامی گنجوی)

گزیت رز باد و شش درم   بخرماستان بر ہمیں رود و قسم   (فردوسی)

فردوسی کہتا ہے کہ ساسانی عہد میں انگور کی ٹیٹیوں اور کھجوروں پر چھ درہم کے حساب سے لگان (گزیت) لیا جاتا تھا -

جب مسلمانوں نے ایران فتح کر لیا تو غیر مسلم رعایا پر حفاظت جان و مال کے معاوضہ میں جزیہ مقرر کیا گیا اور جزیہ دینے والے فوجی خدمات سے معاف کر دیئے گئے - عہد عباسیہ میں جزیہ کی شرح یہ تھی -

۱- دولتمند	۴۸ درہم	(بارہ روپے)	سالانہ
۲- متوسط	۲۴ درہم	(چھ روپے)	"
۳- غریب	۱۲ درہم	(تین روپے)	"

بیس سال سے کم عمر والے اور پچاس سال سے زائد عمر والے بوڑھے مرد - عورت - مجنوں، مفلوج، اندھے مفلس، راہب (عیسائی درویش) اور فوجی ملازم جزیہ سے بری تھے اور حکام کی رپورٹوں پر کمی بھی ہو جاتی تھی اور کبھی بجائے فی کس ٹیکس کے پیداوار کی طرح فی گھر جزیہ وصول ہوتا تھا - اور یہ ٹیکس بذریعہ اقساط وصول کیا جاتا تھا اور نقدی کے عوض کبھی جزیہ میں دوسری جنس بھی قبول کی جاتی تھیں - چنانچہ نجران کے عیسائی بجائے نقدی کے حلے (ایک قسم کا لباس) دیا کرتے تھے[1]۔

بہرحال جزیہ کوئی مذہبی ٹیکس نہ تھا - بلکہ حفاظت جان و مال کا ایک معمولی معاوضہ تھا - اور لفظ جزیہ عربی نہیں ہے بلکہ گزیت سے معرب ہوا ہے -

---

[1] تاریخ تمدن اسلام جرجی زیدان صفحہ ۱۰۹ جلد اول مطبوعہ مصر - حضارة الاسلام صفحہ ۱۲۸ و مقدمہ ابن خلدون و بلاذری -

جزیہ کا اصل اصول جزیہ کے بارے میں اصل اصول یہ ہے:۔

"ان اللہ اوجب الجزیۃ علی من ھو اھل القتال فلا تجب علی من لیس من اھل القتال یعنی اللہ نے اہلِ قتال پر جزیہ واجب کیا ہے۔ جو لوگ قتال کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ ان پر نہیں واجب ہوگا۔[1]

ذمی اگر رسول کو گالی دے ۔ ایک مسلمان کے لئے رسول اللہ سے زیادہ محبوب ہستی کس کی ہوسکتی ہے —— ! نبی کی حرمت پر کٹ مرنا ہر مسلمان کا خوشگوار ترین فریضہ ہے مسلمان سب کچھ برداشت کرسکتا ہے۔ لیکن نبی کی توہین برداشت نہیں کرسکتا۔

لیکن اگر کوئی کافر ذمی بن چکا ہے۔ اسلام کی پناہ میں آچکا ہے۔ تو اب اگر وہ نعوذ باللہ سب نبی کرے یعنی رسالتمآب کو گالی دے تو بھی اس کا ذمہ قائم رہے گا۔ اس کے حقوق قائم رہیں گے۔ اسے باغی تصور نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ ہماری طرح رسول اکرم کے احترام پر مجبور نہیں ہے۔

"ذمی جزیہ دینے کا سلسلہ بند کردے۔ مسلمان کو قتل کر ڈالے۔ آنحضرت کی شان میں گستاخی کرے۔ کسی مسلمان عورت کی آبروریزی کرے۔ ان میں سے کوئی فعل بھی ذمہ کو ختم نہیں کرسکتا۔ اسے قانونی موجبہ کے ماتحت سزا ان جرائم کی ملے گی، لیکن عقد ذمہ قائم رہے گا۔ سوا اس کے کہ وہ علانیہ بغاوت کا مرتکب ہو یا فتنہ و فساد کا جرم اس سے سرزد ہو"[2]

ذمی کا فدیہ بیت المال سے ۔ اگر کوئی ذمی اپنے کسی دشمن کے پنجہ میں پھنس جاتا ہے اور قابض دشمن اس بات پر اڑا ہوا ہے کہ جب تک فدیہ نہیں ملے گا اسے رہا نہیں کرے گا ؟ —— ! ایسی صورت میں اسلام کا بیت المال فدیہ کی رقم ادا کرے گا۔ اور اس غیر مسلم کو دشمن کے پنجہ سے نکال کر اپنے زیر سایہ زندگی بسر کرنے کا موقع فراہم کرے گا۔

"اگر کوئی ذمی دشمن کے قبضہ میں آجائے اور اس کی رہائی فدیہ پر منحصر ہو تو اس کا فدیہ مسلمانوں کے بیت المال سے ادا کیا جائے گا"[3]

یہ ہے "قرون وسطیٰ کا اسلام" ! —— کاش دنیا کے محکوم و مغلوب مسلمانوں کو وہی حقوق اسلام کے معترضین دے دیتے جو اسلام نے غیر مسلموں کو دیئے ہیں۔

اعتراض و جواب

افسانہ اور حقیقت کا تصادم —— فقہ اسلامی کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے ذمی اور معاہد غیر مسلموں کو اسلامی حکومت اور اسلامی غلبہ کی صورت میں کتنے اور کیسے مساویانہ حقوق دیئے ہیں، یہ وہ حقوق ہیں جو موجودہ دور جمہوریت میں کوئی حکومت اپنے سیاسی مخالفین اور مشتبہین تک کو نہیں دیتی۔ امریکہ میں میکارتھی نے تطہیر کی جو مہم شروع

---

[1] بدائع الصنائع [2] بدائع والصنائع [3] کتاب الاموال ابوعبید

کر رکھی تھی۔ اس کی رُو سے سابق صدر روڈیشیا تک نہ بچ سکے۔ مصر میں جنرل نجیب اور کرنل ناصر نے نحاس پاشا کے ساتھ جو کچھ کیا اور ایران میں ڈاکٹر مصدق کے ساتھ جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ کل کا نہیں آج کا واقعہ ہے۔ اسی طرح روس میں اسٹالن کے بعد سب سے اہم ۔ ۔ ۔ اور سب سے بڑے آدمی بیریا کو معزول کر کے حکومت کے حکم سے جس طرح گولی مار کر ہلاک کیا گیا۔ ہندوستان میں شیخ عبداللہ کی گرفتاری جس جرم کے تحت عمل میں آئی۔ ان واقعات کو سامنے رکھ کر ذمیوں اور غیر مسلموں کے حقوق پر ایک نظر ڈالئے تو زمین آسمان کا فرق نظر آنے لگا۔

اب ہم ان اعتراضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ جو فقہ اسلامی پر روا رکھے جاتے ہیں۔ جن کی رُو سے فقہ اسلامی پر الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ ذمیوں کے ساتھ ناروا برتاؤ روا رکھتی ہے۔ وہ ذمیوں سے ٹیکس لیتے وقت انہیں "ذلیل" کرنے کے لئے محصل کو ہدایت کرتی ہے کہ وہ اس کا گلا پکڑ کر جھنجوڑے اور اسے "عدو اللہ" کہہ کر جزیہ کا مطالبہ کرے۔ مرتد کے لئے سزائے موت تجویز کرتی ہے۔ ذمیوں کو مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنا لباس تک مسلمانوں کا سا نہ رکھیں۔

یہ ہیں وہ اعتراضات جو فقہ پر وارد کئے جاتے ہیں۔ ہم مانتے ہیں فقہ کی بعض کتابوں میں یہ باتیں موجود ہیں۔ لیکن یہ متاخرین فقہا کی رائے ہے اور وہ اس کی بنا قرآنی لفظ "صاغرون" پر قائم کرتے ہیں۔ لیکن اوّل تو "صاغرون" کا مطلب وہ نہیں جو ان متاخرین فقہا نے لیا ہے۔ دوسرے اجل فقہا نے نہ صرف ان باتوں کو تسلیم نہیں کیا بلکہ انہیں قابلِ اعتراض قرار دیا ہے۔ تیسرے یہ صرف الفاظ ہی الفاظ ہیں عملی طور پر یہ کبھی نافذ نہیں ہوئے۔ اور اس کا اعتراف غیر مسلم مورخین تک نے کیا ہے جس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔

مسئلہ ارتداد۔ مسئلہ ارتداد کے بارے میں قرآن و حدیث کا مسلک ہم اچھی طرح صفحات ماسبق میں پیش کر چکے ہیں۔ اب ہم فقہ کو لیتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ فقہ مرتد کی سزا قتل تجویز کرتی ہے۔ لیکن اوّل تو اس کی عائد کردہ پابندیوں کی بنا پر اس کا نفاذ تقریباً ناممکن ہے۔

مسلمانوں کا فقہی قانون جرم ارتداد کی سزا معین کرنے میں بہت نرم ہے۔ "مؤید الابصار" کا مصنف لکھتا ہے کہ "کسی مسلمان کے ارتداد پر اس وقت تک فتویٰ نہیں دیا جائے گا جب تک کہ اس کے الفاظ کا کوئی عمدہ محل پیدا ہو سکتا ہو۔ یا جبکہ اس کے کفر میں اختلاف ہو۔ اگرچہ اس اختلاف کی بنیاد غیر صحیح احادیث ہی پر کیوں نہ ہو[1]" دوسرے جیسا کہ اس سے پیشتر ہم کہیں عرض کر چکے ہیں۔ فقہ کے سامنے ارتداد ہمیشہ بغاوت کے روپ میں آیا اور باغی کی سزا قتل کے سوا کچھ اور ہو نہیں سکتی۔ اس طرح فقہ کے نزدیک ارتداد اور بغاوت ہم معنیٰ الفاظ بن گئے۔

ناقابلِ تردید دلیل۔ ممکن ہے ہمارے اس قول کو قول بلا دلیل کہا جائے لیکن ہمارے پاس اس کے ثبوت کی تائید میں ایسا محکم ثبوت موجود ہے جس کی تردید نہیں کی جا سکتی جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جس کی تاویل بھی نہیں کی جا سکتی

---

[1] در مختار کتاب الجہاد باب المرتد صفحہ ۴۴۲ مطبوعہ مصر

فقہ نے مرتد مرد کے قتل کا فتویٰ دیا ہے۔ لیکن مرتد عورت کو قتل سے مستثنیٰ رکھا ہے۔ اس لئے کہ اس کے عورت ہونے کی وجہ سے یہ صلاحیت نہیں کہ وہ بادشاہ یا حکومت کے خلاف صف آراء ہو۔ برسرِ جنگ ہو اور ہتھیار لے کر اس کے مقابلے کو نکلے۔ وہ صرف مرتد ہے باغی نہیں۔ لہٰذا اس کا قتل بھی جائز نہیں[1] کیا ان براہین قاطع کے بعد ہمیں کسی اور دلیل کے پیش کرنے کی ضرورت ہے ؛

قرآنی آیت اور اس کا مطلب ۔ صاغرون کا لفظ قرآن میں سورۃ توبہ کے اندر آیا ہے۔

حتّٰی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون ۔ اس کا ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے یہ کیا ہے۔

یہاں تک لڑو کہ وہ ماتحت ہو کر اور رعیت بن کر جزیہ دینا منظور کریں !

مولانا اشرف علی ؒ اپنے عہد کے "حکیم امت" مانے جاتے تھے ۔ انہوں نے "ذلیل" ہو کر ترجمہ نہیں کیا۔ "ماتحت اور رعیت بن کر" کیا اور یہی صحیح ہے !

دوسرے ائمہ کی رائے ۔ امام شافعیؒ کی جلالت شان سے کون انکار کر سکتا ہے؛ ان پر امام ابوحنیفہؒ کی طرح "صاحب الرائے" ہونے کا الزام بھی نہیں ہے، وہ خالص عرب تھے، ہاشمی تھے، خاندان رسولؐ کے ایک فرد تھے ان کی فقہ تمام تر حدیث پر مبنی ہے انہوں نے بھی "صاغرون" کی یہ تفسیر[2] تسلیم کی ہے کہ ذمیوں کا مسلم مملکت کا قانون تسلیم کر لینا اور ٹیکس دینا بجائے خود اہانت ہے ۔ اس لئے کہ جب وہ لڑنے اور مخالفت کرنے کے بجائے اطاعت پر رضامند ہو گئے تو گویا خود انہوں نے اپنے لئے ماتحتی کی زندگی پسند کر لی ۔ اس کے بعد عمال حکومت کی طرف سے ذلت چپکانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

حافظ ابن قیم (متوفی ۷۵۱ھ) کی بھی یہی رائے ہے ۔ کہ ذمیوں کو ذلیل کرنے اور ان سے اہانت آمیز لہجہ میں تخاطب کرنے کی اسلام اجازت نہیں دیتا۔ وہ اسے مانتے ہیں کہ ذا آیت سے یہ مطلب نکلتا ہے نہ رسالتمآبؐ اور خلفائے راشدینؓ سے ایسی کوئی روایت پہنچی ہے ۔ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں جو فقہ شافعی کی مستند ترین کتاب ہے فرمایا ہے

صغار یا عیسائیوں کی ذلت صرف یہ ہے کہ وہ قانون مملکت کی پیروی کریں[3]

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ یہ آیت ذمیوں کے بارے میں ہے بھی نہیں ۔ اس کی شان نزول ان عیسائیوں سے متعلق ہے ۔ جو شامی سرحد پر مجتمع ہو کر فتح مکہ کا خواب دیکھ رہے تھے،

مشہور حنفی المذہب مصنف جو اس صدی میں شام و مصر و ترکی ممالک ، کا مشہور فقیہ گذرا ہے اور جس کا نام ابن عابدین محمد امین ہے ۔ اور جس نے درالمختار کی شرح لکھی ہے ۔ وہ اپنی کتاب ردالمختار میں لکھتا ہے کہ :۔

مصنف ہدایہ نے جہاں اپنی کتاب میں یہ لکھا ہے کہ از روئے حدیث ٹیکس وصول کرنے والوں کو چاہیئے کہ

---

[1] ہدایہ جلد دوم [2] فتح البیان حصہ اول نواب صدیق حسن خانؒ [3] کتاب امام شافعیؒ [3] کتاب الام (الشافعی)

اس کا گلا پکڑ کے جھنجوڑے اور کہے۔ اے ذمی! محصول ادا کر؟ تو صاحب ہدایہ کو اس حدیث پر یقین نہیں ہے اور وہ اس پر اعتماد نہیں کرتے[1]

علاوہ ازیں:-

امام نووی نے جو ساتویں صدی ہجری میں ہوتے ہیں۔ خاص کر اس قانون کو بہت بُرا بھلا کہا ہے۔ وہ اپنی کتاب منہاج میں بیان مذکور کو نقل کرنے کے بعد یہ رائے دیتے ہیں۔

"یہ حالت اب بالکل کالعدم ہے اور اسے مستحب خیال کرنا خطائے شدید ہے۔"

امام شہاب الدین احمد ابن حجر ہیثمی مکی جنہوں نے ۹۷۵ھ میں وفات پائی۔ اپنی شرح کتاب مذکور میں یہ فرماتے ہیں:

"یہ حالت اب بالکل کالعدم ہے کیونکہ سنت میں اس کی کوئی بنیاد یا سند نہیں ہے اور نہ خلفائے راشدین نے کبھی ایسا عمل کیا ہے۔ اور اسی بنا پر "ام" میں صاف لکھا ہے کہ ٹیکس بڑے اخلاق کے ساتھ وصول کیا ہے، ان کی اہانت صرف اس قدر ہے کہ انہیں قانون کی اتباع کرنی پڑتی ہے لیکن ان کے ساتھ نہ کسی قسم کا برا سلوک کیا جاتا ہے اور نہ مار پیٹ کی جاتی ہے۔ چونکہ یہ بلاوجہ بدسلوکی ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا بالکل ناجائز ہے۔"

کتاب ام جس کا حوالہ پیشتر دیا گیا ہے امام شافعی کی تالیف ہے۔ جو مذہب فقہ کے چار ائمہ میں سے ہیں۔ وہ ہجری کی دوسری صدی میں تھے (سن پیدائش ۱۵۰ اور سن وفات ۲۰۴ ہجری)۔

فقہ کی مشہور کتاب ہدایہ کے انگریزی ترجمہ میں بھی یہی بات موجود ہے۔

جن لوگوں سے جزیہ طلب کیا جاتا ہے۔ اگر وہ اس کے دینے پر راضی ہوں تو اسی حفاظت اور حقوق کے مستحق ہیں۔ جو مسلمانوں کو حاصل ہیں۔ کیونکہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے "کفار جزیہ دیتے ہیں تاکہ ان کا خون مسلمانوں کے خون کے مانند اور ان کا مال مسلمانوں کے مال کے مثل ہو جائے"[2]

اسی طرح جامع صغیر میں بھی یہ بات موجود ہے۔

جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر کسی ذمی سے سال کے گزر جانے تک جزیہ وصول نہیں کیا گیا۔ اور دوسرا سال آ پہنچا تو پچھلے سال کا ٹیکس نہیں لیا جائے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے[3]

ذمی کی توکیل۔ نکاح کا مسئلہ کتنا اہم ہوتا ہے، شرعی، اخلاقی، قانونی، عرفی ہر اعتبار سے اس کی اہمیت مسلّم ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نکاح کے معاملہ میں ہم کسی ذمی کو اپنا وکیل بنا سکتے ہیں یا نہیں بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نہیں یہ آخر ایک غیر مسلم کو کسی مسلمان کے نکاح سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ کیونکہ ایسے موقع پر کسی مسلمان ہی کو وکالت سپرد کی جانی ٹھیک ہے ہر شخص اپنی صواب دید پر ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم (ذمی) کو اپنے نکاح کے سلسلہ

حاشیہ

[1] ردالمحتار جلد ۳ صفحہ ۱۷۴ [2] ہدایہ مترجمہ چارلس ہیملٹن جلد دوم صفحہ ۲۴ مطبوعہ لندن ۱۸۹۱ء [3] ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۱۷۲ ترجمہ انگریزی مسٹر چارلس

میں وکیل بنانا چاہے۔ تو شرح اُسے نہیں رد کر سکتی۔ وہ ایسا کر سکتا ہے اور ذمّی کی توکیل جائز ہوگی۔ اس میں کوئی قباحت نہیں۔

ذمّی کی دل شکنی۔ فقہ کی بعض معتبر کتابوں میں صاف طور پر مرقوم ہے کہ ذمیوں سے ایسے الفاظ میں تخاطب نہ کیا جائے جس کا ان کا دل دُکھے یا وہ اپنی توہین محسوس کریں۔

- اسلامی فقہ میں کسی ذمی کو یا کافر اور یا عدو اللہ کے الفاظ سے تخاطب کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اور ایسے شخص کے لئے سزا مقرر کی گئی ہے۔ جو غیر مسلم رعایا کی تکلیف دہی یا دل آزاری کے لئے ایسے غیر مہذب الفاظ سے ان کو مخاطب کرے۔ در المختار کا مصنف "قنیہ" (تصنیف نجم الدین زاہدی متوفی ۶۵۸ھ) سے خطاب ذکر نا چاہیئے اور جو شخص اس لفظ سے مخاطب کر کے اس کا دل دکھاتا ہے وہ گنہگار ہوتا ہے۔

مصنف "رد المختار شرح در المختار" اس فقرے کی شرح میں کہ "جو شخص اس لفظ سے تخاطب کر کے اس کا دل دکھاتا ہے وہ گنہگار ہوتا ہے" لکھتا ہے کہ اس لفظ کے استعمال کرنے والے کے لئے قانونی سزا مقرر کی گئی ہے۔

مصنف "بحر" کی بھی یہی رائے ہے۔ مصنف "در المختار" نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے لیکن صرف "نہر" کا مصنف اس پر معترض ہے[2]

کیا ان واضح تر تشریحات کے بعد بھی یہ کہا جا سکتا ہے؟ کہ فقہ اسلامی ذمیوں کی توہین و تذلیل روا رکھتی ہے؟ انہیں مساویانہ حقوق نہیں دیتی۔ ان کے ساتھ متعصبانہ سلوک کرتی ہے؟

[1] مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ مطبوعہ مصر صفحہ ۲۹ م [2] رد المختار جلد ۳ صفحہ ۲۷ مطبوعہ مصر بحوالہ الاعظم الکلام

مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی

اِسلام اور اِنسدادِ غلامی

غلامی ایک ایسا قدیم رواج ہے جو دنیا کی تمام متمدن قوموں میں بھی پایا جاتا تھا اور جسے بڑی بڑی تہذیبیں بھی ختم نہ کر سکیں اسلام کے متعلق عام طور پر یہ غلط فہمی ہے کہ اس نے غلامی کو ختم تو نہیں کیا ہے۔ ہاں غلاموں سے اچھا سلوک کرنے کی تاکید کی ہے اس زمانے کے معاشرتی اور اقتصادی نظاموں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلام نے غلامی کو بتدریج ختم کرنے کے عملی طریقے اختیار کئے۔ اور اس نظام کے ختم ہونے تک انہیں وہ حقوق دیئے ہیں جو کبھی کسی قوم نے نہیں دیئے تھے۔ اور جن سے محروم ہونے کی وجہ غلامی کی حالت ہے

جب دو قوموں میں باہمی آویزش —— خواہ دونوں باطل پر ہوں یا ایک حق پر اور دوسرا باطل پر —— جنگ کی صورت اختیار کر لیتی ہے تو فریقین میں کچھ مارے جاتے ہیں اور کچھ اسیر ہوتے ہیں۔ دراصل یہی وہ جنگی قیدی ہیں جن کے لئے غلام کا لفظ ایک اصطلاح کے طور پر رائج ہو گیا ہے۔ عربی زبان میں اس کے لئے عبد کا لفظ ہے جس کی جمع عَبِید، عِباد، عَبَدہ، عبدون، اَعْبُد، عُبدان، عِبدان، عِبّدان اور اعباد ہے اور جمع الجمع اعابد، معابد اور اعبدہ ہے۔ اس مفہوم کے لئے عربی میں رقیق اور مملوک بھی ہے اور قن بھی، فرق یہ ہے کہ قن ایسے مملوک کو کہتے ہیں جن کے ماں باپ بھی مملوک ہوں قرآن نے رقیق یا قن بلکہ مملوک کا لفظ بھی استعمال نہیں کیا ہے وہ اس کے لئے چار لفظ استعمال کرتا ہے ا۔ ماملکت ایمانکم، رقبہ، عباد اور مولی — غلام کا لفظ قرآن پاک میں کئی جگہ آیا ہے لیکن وہ اس معنی میں کہیں نہیں آیا ہے بلکہ ہر جگہ اس کے معنی نابالغ لڑکے کے ہیں۔ ہاں مجازاً مملوک کے معنی میں یہ لفظ کلام عرب میں (نہ کہ قرآن میں) مستعمل ہوتا ہے۔ عبد اور اس کے مشتقات تقریباً ڈھائی سو جگہ قرآن میں آئے ہیں اور ہر جگہ عام بندے یا بندگی کے معنی میں آیا ہے۔ غلام یا غلامی کے لئے صرف تین چار جگہ آیا ہے۔ مثلاً ۔

تلک نعمۃ تمنہا علی ان عبدت بنی اسرائیل (۲۶ : ۲۲)

اے فرعون یہی احسان تو مجھ پر دھونس سے جتا رہا ہے کہ تو نے بنی اسرائیل کو غلام بنا رکھا ہے؟

وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم و امائکم (۲۴ : ۳۲)

اپنی بیواؤں کا اور غلاموں اور باندیوں میں جو اس لائق ہوں ان کا نکاح کرا دو۔

الحر بالحر والعبد بالعبد (۲ - ۱۷۸)

آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام

بس یہی چند جگہیں ہیں جہاں "عبد" بمعنی غلام کہا ہے۔ رہا "مولیٰ" کا لفظ تو یہ غالباً صرف ایک ہی جگہ قرآن میں بمعنی غلام آیا ہے اور وہ بھی ایسا موقع ہے۔ جہاں دوست وغیرہ کے معنی بھی لئے جاسکتے ہیں۔ مثلاً:

فان لم تعلموا اباءھم فاخوانکم فی الدین وموالیکم (۳۳ : ۵)

اگر تمہیں ان کے باپ کا علم نہ ہو تو وہ تمہارے دینی بھائی ہیں یا موالی

غرض ہماری زبان میں جس مفہوم کے لئے غلام کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اس کے لئے قرآن کریم میں تیرہ چودہ جگہ "ما ملکت ایمانکم (یمینک، ایمانھم، ایمانھن)" کا لفظ آیا ہے اور سات آٹھ جگہ "رقبہ" کا لفظ۔ اسی کو اختصار کے لئے ملک یمین یا مملوک کہتے ہیں۔ ما ملکت یمینک کے لفظی معنی ہیں وہ چیز جس کا مالک (تیرا) داہنا ہاتھ ہو۔ یہ مملوک کے لئے ایک مخصوص طرز بیان ہے۔ اردو زبان میں اس کا اچھا ترجمہ "زیر دست" ہے جو زبردست کے مقابلے میں آتا ہے۔ رقبہ کے لفظی معنی گردن کے ہیں مجازاً اس کے معنی مملوک کے ہیں۔ کیونکہ اس کی گردن میں غیر مرئی طوق زیر دستی ہوتا ہے۔ اسلامی تمدن کے اثر سے اس طبقہ کے لئے زیادہ تر جو لفظ رائج ہوا وہ "مولیٰ" ہے جس کے مختلف اور متضاد معانی ہیں یعنی مالک اور غلام، آزاد کرنے والا اور آزاد کیا جانے والا، انعام دینے والا اور انعام لینے والا، محبت کرنے والا، ساتھی، حلیف، پڑوسی، مہمان، شریک۔ بیٹا، ہمزاد بھائی، بھانجا، چچا، داماد، رشتے دار، ولی اور تابع ــــ ایک لفظ بعض اوقات بڑے سے بڑا ذہنی انقلاب پیدا کر دیتا ہے۔ مولیٰ کا لفظ آنا تسکین اور انقلاب انگیز ہے جو نفسیاتی لحاظ سے ایک مملوک کے احساس کہتری کو بڑی لطافت کے ساتھ ختم کر سکتا ہے۔ مملوک اپنے مالک کو جس طرح مولائی (میرے مولا) کہتا ہے اسی طرح مالک بھی اپنے مملوک کے لئے یہی مولائی کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ اسلامی تمدن نے ایسے کئی لفظ بدل دیئے ہیں جو کسی طبقے میں کمتری کا احساس پیدا کر سکتے ہوں۔ جولاہے کی جگہ نوربافت اور مومن، بھنگی کی بجائے مہتر، مصلّی اور جمعدار، نائی کے لئے خلیفہ اور سقوں کے لئے بہشتی وغیرہ بھی اسلامی تمدن کا اثر ہے۔

اسلامی تمدن نے جہاں غلام کے لئے مولیٰ کا لفظ رائج کیا وہاں دو کام اور بھی کئے ہیں۔ ایک یہ کہ "مولا" کا فقط لفظ ہی نہیں دیا بلکہ اس کے عملی معانی بھی دیئے (اس کا ذکر آگے آتا ہے) دوسرے یہ کہ "عبد" کے لفظ کو ختم کر دیا جیسا کہ اس حدیث میں ہے۔

عن ابی ھریرۃ رفعہ، لایقولن احدکم عبدی وامتی ولایقولن المملوک ربی و ربتی لیقل المالک فتای وفتاتی ولیقل المملوک سیدی وسیدتی فانکم المملوکون والرب اللہ تعالیٰ (رواہ الشیخان وابوداؤد)

کوئی شخص اپنے مملوک کو عبد یا امہ (غلام یا لونڈی) نہ کہے بلکہ فتا یا فتاۃ (BOY AND MAID) کہے اور مملوک اپنے مالک کو رب و ربۃ کی بجائے سید و سیدہ (سردار) کہے کیونکہ دراصل رب اللہ تعالیٰ ہے اور تم سب

کہ صاحب اس کے مملوک ہوں۔

غلاموں کی سطح بلند کرنے کے لئے یہ پہلا نفسیاتی قدم ہے جو آگے چل کر مساوات لفظ عبد پر اور پھر واقعی عملی دستور کے لفظ پر منتہی ہوا۔

ایک بنیادی نکتہ ممکن ہے بعض ایسے لوگ جن کی نظر صرف الفاظ پر رہتی ہے اور معانی کی طرف نہیں جاتی اس حدیث کو قرآن حکیم کے خلاف بتائیں اور دونوں کا تناقض یوں دکھائیں کہ قرآن نے تو ان کو عبد کہا ہے اور حدیث عبد کہنے سے روکتی ہے۔ لیکن درحقیقت یہ حدیث قرآن سے متصادم نہیں ہوتی بلکہ عین منشائے قرآنی کو پورا کرتی ہے۔ قرآن خود یہی چاہتا ہے کہ انسان کی عبدیت صرف اللہ کے لئے مخصوص ہو جائے اور کوئی بھی کسی کا عبد نہ ہو اسی لئے اس نے تین چار جگہ لفظ عبد کو مملوک کے لئے استعمال کیا ہے اور ڈھائی سو جگہ عام انسانوں اور فرشتوں کے لئے استعمال کیا ہے۔ پس درحقیقت یہ ایک بڑا بنیادی نکتہ ہے جسے ہر موقعے پر پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ احادیث میں آیا ہے کہ بعض چوروں کا حضورؐ نے ہاتھ نہیں کٹوایا۔ ایک سطحی نگاہ رکھنے والا فوراً یہ کہہ دے گا کہ یہ حدیث غلط ہے، کیونکہ قرآن نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے۔ اس قسم کے سطحی تناقضات کو حدیث کی صحت وسقم کا معیار بنانا لفظ پرستی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؛ یہیں سے یہ اصول اخذ کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم نے جہاں ابدی غیر متبدل اصول کی طرف رہنمائی کی ہے وہاں کچھ عبوری قوانین بھی دیئے ہیں اور بعض احادیث اسی منشائے الٰہی کو پورا کرتی ہیں۔ عبد کے لفظ کو بھی اسی میں شمار کیجئے۔

یہی ہیں وہ موالی جن کی ابتدا جنگ اور اسیری سے ہوتی ہے۔ یہ دراصل جنگی قیدی ہوتے ہیں اور تاریخ قوم کے لئے ایک پرابلم (PROBLEM) بن جاتے ہیں۔ دور وحشت میں ان کے ساتھ جو انسانیت سوز سلوک روا رکھا جاتا رہا ہے وہ تاریخ کا کوئی ڈھکا چھپا راز نہیں۔ یہ صرف اسلام ہے جس نے اس مظلوم طبقہ کو انسانی حقوق دیئے اور اس رسم غلامی کو ختم کرنے کے لئے تدریجی قوانین عطا کئے۔ ایک سرسری نگاہ ان احکام پر بھی ڈالتے چلیئے۔

(۱) سب سے پہلا حکم تو یہ ہے کہ:

فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منًا

بعد واما فداءً حتى تضع الحرب اوزارها ۔۔۔ (۴۷-۴)

پھر جب اہل کفر سے تمہاری مڈبھیڑ ہو تو گردنیں اڑاؤ تاآنکہ جب تم ان کا زور توڑ دو تو قیدیوں کو مضبوط باندھ لو۔ پھر یا تو بطور احسان چھوڑ دو یا فدیہ لے کر یہاں تک کہ لڑائی اپنے ہتھیار ڈال دے۔

اس آیت میں صاف صاف حکم ہے کہ جنگ ہو رہی ہو تو اس مقابلے میں دشمنوں کو قتل کرو اور جب زور ٹوٹ جائے تو لڑنے والوں کو گرفتار کرو۔ اس کے بعد جب تک جنگ جاری ہے ان قیدیوں کو پوری مضبوطی سے گرفتار رکھو۔ اس کے بعد ان کو قتل نہیں کرنا ہوگا بلکہ بطور احسان یا فدیہ لے کر آزاد کر دو ۔۔۔ دوران جنگ میں زور ٹوٹنے کے بعد جنگ کا یہ حکم

بند ہو جانا ضروری نہیں۔ بہادر دشمن پھر بھی مقابلہ کرتا رہتا ہے۔ ایسی حالت میں خواہ مخواہ قتل کرنے کی بجائے گرفتار ہی کرنا چاہیئے اور یہ گرفتاری اس وقت تک جاری رہے گی کہ حتیٰ تضع الحرب اوزارھا (جنگ ختم ہو جائے)۔ اس ختم جنگ کے بعد قیدیوں کا وجود ایک حل طلب مسئلہ بن جاتا ہے۔ اس کا حل یہ بتایا گیا ہے کہ یا تو انہیں یونہی بطور احسان آزاد کر دو یا پھر فدیہ لے کر رہا کر دو۔ بطور احسان رہا کرنے کے لئے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ وہ قیدی پھر سر نہ اٹھائیں گے ورنہ جس فساد کو روکنے کے لئے جنگ کی گئی ہے وہی پھر سامنے آ جائے گا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ دشمن کا زور ٹوٹ چکا ہو جیسا کہ اس آیت میں ہے۔

ما کان لنبی ان یکون لہ اسریٰ حتی یثخن فی الارض (۸ : ۶۷)

کسی نبی کے لئے قیدیوں کا ہونا درست نہیں تا آنکہ وہ (جنگ کر کے) غلبہ نہ حاصل کر لے (یا دشمن کا زور نہ توڑ دے)

اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ جب دشمن کا زور ٹوٹ جائے اور اہل اسلام کو غلبہ حاصل ہو جائے تو پھر قیدی رکھنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔ غلبہ حاصل نہ ہو تو قیدیوں کو رکھنے کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے؟ اس آیت کا مطلب صرف غایت جنگ کو بیان کرنا ہے یعنی مقصد جنگ صرف اموال (جن میں مال غنیمت اور لونڈی غلام سب داخل ہیں) کا حصول نہیں بلکہ کفر کا زور توڑنا اور اسلام کا غلبہ پیدا کرنا ہے۔ "حتیٰ" اسی غایت کو بیان کرنے کے لئے آیا ہے۔

غرض قیدیوں کا قید میں رہنا اسی وقت تک ہے جب تک کہ اہل کفر کا زور نہ ٹوٹ جائے۔ جب یہ محسوس ہو جائے کہ یہ فتنہ اب سر اٹھانے کے قابل نہیں تو دو صورتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا ضروری ہے یعنی ان کو یا تو بغیر فدیہ لئے بطور احسان رہا کر دیا جائے یا فدیہ لے کر۔ اب اگر کوئی مجاہد اپنے حصے کے قیدی کو فدیہ لئے بغیر ہی چھوڑ دیتا ہے تو یہ اس کا سب سے بڑا کارنامہ ہوگا اور بے انتہا اجر کا باعث ہوگا۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا وہ قیدی یا اس کے ورثا رقم فدیہ ادا کر کے اسے رہا کرا لیں گے یا اس کا انتظار کیا جائے گا کہ وہ قیدی خود کچھ کما کر زر فدیہ ادا کر دے اور رہائی حاصل کر لے۔ اس انتظار اور ادائیگی کے دوران میں اس کی کیا پوزیشن ہوگی اسے ذرا غور سے سنیئے:۔

(۲) عن ابی الیسرؓ قال بصر عینای هاتان و سمع اذنای هاتان و وعاه قلبی هذا و اشار الی مناط قلبه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یقول اطعموهم مما تاکلون والبسوهم مما تلبسون ۔ ۔ ۔ ۔ (رواہ مسلم)

(حضرت ابو الیسرؓ کہتے ہیں کہ میری ان دو آنکھوں نے حضورؐ کو دیکھا اور ان دو کانوں نے سنا اور میرے اس دل نے اس فرمان نبویؐ کو محفوظ رکھا کہ ان کو وہی کھلاؤ جو خود کھاتے ہو اور وہی پہناؤ جو خود پہنتے ہو۔

(۳) عن ابی ذرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من لاءمکم من مملوکیکم فاطعموه مما تاکلون واکسوه مما تلبسون ومن لم یلائمکم منهم فبیعوه ولا تعذبوا

خلق اللہ تعالیٰ (ابوداؤد)

حضرت ابوذرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں کہ تمہارے مملوکوں میں جو تمہارے مزاج کے مطابق ہو تو اسے وہی کھلاؤ اور پہناؤ جو خود کھاتے اور پہنتے ہو اور جو مطابق مزاج نہ ہو اسے فروخت کردو اور مخلوق الٰہی کو سزا نہ دو۔

(۴) عن ابی مسعودؓ قال کنت اضرب غلاماً لی فسمعت صوتاً من خلفی اعلم یا ابا مسعود لَلّٰہ اقدر علیک منک الیہ فالتفت فاذا ھو النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت یا رسول اللہ ھو حرٌّ لوجہ اللہ قال اَمَا لو لم تفعل لَلَفَحَتْکَ النار او لَمَسَّتْکَ النار۔ (ابوداؤد و ترمذی)

ابومسعودؓ کہتے ہیں کہ میں اپنے ایک غلام کو مار رہا تھا کہ پیچھے سے یہ آواز آئی کہ ابومسعود! ابومسعود! اللہ تعالیٰ تم پر اس سے زیادہ قادر ہے جتنا تم اس پر ہو۔ میں نے پلٹ کر دیکھا تو حضورؐ تھے۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہ اللہ کے لئے آزاد ہے۔ فرمایا، ہاں اگر تم ایسا نہ کرتے تو جہنم کی لپٹیں آجاتے۔

(۵) عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا ضرب احدکم خادمہ فذکر اللہ فارفعوا ایدیکم (ترمذی)

حضور کا یہ فرمان ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی اپنے خادم کو مارنے لگے اور وہ اللہ کا نام لے لے تو اپنا ہاتھ روک لے۔

(۶) عن ابن عمر قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ کم نعفو عن الخادم فصمت فاعاد الکلام فصمت فلما کان فی الثالثۃ قال فی کل یوم سبعین مرۃ (ابوداؤد و ترمذی)

عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے حضورؐ سے دریافت کیا کہ ہم خادم سے کتنی بار درگذر کیا کریں؟ اس نے دو بار یہ سوال کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے۔ تیسری بار فرمایا کہ ہر روز ستر بار۔

(۷) عن ابن عمرؓ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول من لطم مملوکہ او ضربہ فکفارتہ ان یعتقہ (مسلم، ابوداؤد)

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو شخص اپنے مملوک کو طمانچہ وغیرہ مارے اس کا کفارہ یہ ہے کہ اسے آزاد کر دے۔

ذرا ان تمام احکام کو غور سے پڑھ کر بتائیے کہ کیا یہ رعایتیں گھر کے دوسرے ممبروں کو بھی حاصل ہیں؟ کیا ان معانی کو یہ رعایتیں دے کر ان کو وہی موالی نہیں بنا دیا گیا ہے جس کے معنی مہمان، شریک، بیٹا، چچازاد بھائی، بھانجا، چچا، داماد وغیرہ کے ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ مملوک کو اسی معنی میں مولا بنا دیا گیا ہے جس کی تائید کے لئے صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے"

طرح اپنے قریب ترین رشتہ داروں سے پردہ نہیں اسی طرح مملوک سے بھی پردہ نہیں ۔ اس بارے میں بلا کسی تاویل و توجیہ کے صاف و صریح نص قرآنی یہ ہے:-

(۸) .... ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او آبائھن او آباء بعولتھن او ابنائھن او ابناء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن او نسائھن او ما ملکت ایمانھن .... (۲۴:۳۱)

اور عورتیں کسی کے سامنے اپنی زینت کو نہ ظاہر کریں بجز اپنے شوہروں، باپوں، سسروں، فرزندوں، سوتیلے فرزندوں، بھائیوں، بھتیجوں، بھانجوں، اپنی مخصوص عورتوں یا اپنے مملوکوں کے .....

اب ذرا غور کیجئے ایک طرف یہ حکم ہے کہ قیدیوں کو بلا فدیہ آزاد کر دو اور دوسری طرف یہ اجازت ہے کہ اگر چاہو تو فدیہ لے لو لیکن اس کے ساتھ (فدیہ ادا ہو لینے تک) اتنی قیدیں لگا دی گئی ہیں کہ مملوک تو محض نام کا آزاد رہتا ہے اور مالک مضبوطی سے مقید ہو جاتا ہے۔ گویا لفظاً تو فدیہ لینے کی اجازت ہے اور بین السطور کا مضمون یہ ہے کہ فدیہ لئے بغیر ہی آزاد کر دو۔ مملوک کے ساتھ حسن سلوک کی نظیریں ۔ قرون اولیٰ میں ہمیں دونوں طرح کی نظیریں ملتی ہیں ۔ ایک طرف تو خود حضورؐ نے غزوۂ حنین کے بعد چھ ہزار قیدیوں کو بلا فدیہ آزاد کیا اور بنی المصطلق کے سارے قیدیوں کو بلا فدیہ ہی اہل اسلام نے آزاد کر دیا اور دوسری جانب ان اہل اسلام کے قبضے میں جو قیدی رہے ان کے ساتھ حسن سلوک کی اتنی بے شمار نظیریں ملتی ہیں جن کا احاطہ مشکل ہے۔ بدر کے قیدی خود بیان کرتے ہیں کہ اہل مدینہ خود سوکھی کھجوروں پر گزارہ کرتے تھے اور ہمیں روٹیاں کھلاتے تھے ۔ حضرت عمرؓ سفر فلسطین میں جتنی دور خود اونٹ پر سوار ہو کے اتنی ہی دور آپ کا غلام سواری کرتا اور آپ پیدل چلتے اور بیت المقدس میں داخلہ اسی انداز سے ہوا کہ غلام سوار اور آقا کے ہاتھ میں اونٹ کی مہار۔ عبداللہ بن عمرؓ اپنے غلام کو سونے کی ہنسلی پہناتے تھے ۔ حضرت عثمانؓ نے اپنے ایک مملوک کی غلطی پر اس کا کان زور سے مروڑ دیا ۔ فوراً اس سے کہا کہ تو بھی میرا کان مروڑ دے ۔ اس کا ہاتھ ذرا ڈھیلا پڑا تو فرمایا اور زور سے کیونکہ یہاں کی تکلیف آخرت کی گرفت کی بہ نسبت بہت ہلکی ہے ۔ حضرت علیؓ بازار جاتے ہیں تو اپنے لئے معمولی اور خادم کے لئے عمدہ کپڑا خرید تے ہیں ۔ وہ عذر کرتا ہے تو فرماتے ہیں ۔ میں بوڑھا ہوں اور تم جوان ۔ میرے لئے معمولی اور تمہارے لئے عمدہ لباس ہونا چاہیئے ۔ حضرت حسنؓ پر ان کا خادم گرم گرم شوربا گرا دیتا ہے ۔ آپ اسے غصے سے دیکھتے ہیں تو وہ فوراً کہتا ہے والکاظمین الغیظ (غصے کو ہضم کرنے والے) آپ اسے اسی وقت معاف فرما دیتے ہیں ۔ پھر وہ آیت کا اگلا ٹکڑا پڑھتا ہے کہ والعافین عن الناس (لوگوں سے درگذر کرنے والے) آپ اسے اسی وقت آزاد کر دیتے ہیں ۔

ان دونوں طرح کی نظیروں کو دیکھ کر یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ صحابہ اس حقیقت سے بے خبر تھے کہ افضل اور لائق ترجیح فعل بلا فدیہ لئے ہی آزاد کرنا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض اوقات انسانی بہی خواہی کا تقاضہ یہی ہوتا ہے کہ قیدی کو فوراً آزاد نہ کیا جائے ۔ ہم میں ہر شخص اپنے لئے اور اپنی اولاد کے لئے بھی آزادی پسند کرتا ہے لیکن اپنی کم فہم و کم سن اولاد کو

کوئی بھی عاقل بالغ اولاد کی طرح آزادی نہیں دیتا۔ بعض قیدی ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اگر انہیں فی الفور رہا کر دیا جائے تو قطع نظر اس کے کہ وہ کوئی مزید قومی فتنہ کھڑا کرنے کا سبب بنیں یہ بھی ہوگا کہ وہ زیادہ بدتر حالت میں اپنی جہالت و ناواقفی کی وجہ سے ادھر ادھر مارے پھریں گے۔ شکم پری کے لئے جرائم کا ارتکاب کریں گے، اپنے اور دوسروں کے اخلاق بگاڑیں گے۔ گداگری کو پیشہ بنا کر اپنی خودی کو برباد کریں گے اور ایک طرف سے رہا ہو کر دوسری طرف اس سے بدتر غلامی میں پھنس جائیں گے۔ ایسی حالت میں انہیں رہا کر کے صرف اپنا پیچھا چھڑانا کوئی بڑی انسانی خدمت نہیں کہی جا سکتی۔ ایسی صورت میں اہون البلیتین ہی کو اختیار کرنا چاہیئے اور وہ یہ ہے کہ اپنی خاطر نہیں بلکہ ان مظلوموں کی خاطر انہیں اپنا فرزند بنا کر رکھا جائے۔ ان کی تعلیم و تربیت اور تہذیبِ اخلاق کے ذریعے ان کی ذہنیت بلند کی جائے ان کو فکر معاش سے خود کفیل ہونے تک آزاد رکھا جائے اور اس طرح انہیں سوسائٹی کے لئے اعلیٰ اور مہذب افراد بنایا جائے۔ یہ خدمت ان کے لئے در بدر کی ٹھوکریں کھانے سے بدرجہا بہتر ہے۔ صحابۂ کرامؓ نے جب بھی قیدی اپنے پاس رکھے تو مقصد یہی تھا نہ کہ غلامی کے رواج کو باقی رکھنا۔ پھر ان ہی صحابہؓ میں ایسے لوگ بھی تھے جنہوں نے بیشمار قیدیوں کو کوئی فدیہ لئے بغیر ہی آزاد کیا۔ مثلاً حکیم بن حزام نے جو فتح مکہ کے دن اسلام لائے سو غلام آزاد کئے۔ حضرت عائشہؓ نے صرف ایک قسم کے کفارے میں چالیس قیدی رہا کئے۔ عبداللہ بن عمرؓ نے ایک ہزار اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے تیس ہزار غلاموں کو آزاد کیا۔ یہ روایتیں صحیحین اور شرح بلوغ المرام میں موجود ہیں۔

آزادی دلانے کے کچھ اور طریقے یہ ہیں وہ احکام جو قیدیوں کے متعلق ہیں۔ ان کا صاف مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ ان ذمے داریوں سے عہدہ برآ ہونا مشکل ہے، لہٰذا خود بخود ان کی رہائی کے لئے راستہ صاف ہو جائے گا۔ لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اس دوران میں بھی ایسے ایسے طریقے اختیار کئے گئے ہیں جو ان قیدیوں کی رہائی کا راستہ صاف کرتے رہیں اور رفتہ رفتہ کوئی کسی کا غلام نہ رہے مندرجہ ذیل احکام پر غور فرمایئے :۔

(۱) .... فکفارتہ .... او تحریر رقبۃ ..... (۵ : ۸۹)

قسم توڑنے کا کفارہ یہ کہ ..... یا غلام آزاد کرو ....

(۲) من قتل مومنا خطاءً فتحریر رقبۃ مومنۃ ... (۴ : ۹۲)

غلطی سے کسی مومن کے قتل کا کفارہ ایک مومن قیدی کو آزاد کرنا ہے۔

فان کان من قوم عدو لکم وھو مؤمن فتحریر رقبۃ مومنۃ ... ایضاً

اگر وہ مقتول مومن تمہاری دشمن قوم کا فرد ہو جب بھی یہی کفارہ ہے۔

وان کان من قوم بینکم و بینھم میثاق فدیۃ مسلمۃ الی اھلہ و تحریر رقبۃ مومنۃ ایضاً

اگر وہ معاہد قوم کا فرد ہو تو اس کا کفارہ علاوہ خون بہا کے ایک مومن غلام کی رہائی ہے۔

و الذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا (۵۸ : ۳)

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کر کے اپنے الفاظ واپس لینا چاہیں تو اس کا کفارہ ایک غلام کا آزاد کرنا ہے قبل اس کے کہ وہ دونوں باہم ملیں۔

(۴) ابوہریرہ سے نسائی میں ایک روایت ہے جس میں رمضان کا روزہ توڑنے والے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کفارے بتلائے جن میں پہلا کفارہ یہ تھا کہ:

ھل تجد رقبۃ تعتقھا - کیا کوئی غلام آزاد کر سکتے ہو؟

یہ احکام تو وہ ہیں جو کفارات سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن غلطیوں کی تلافی کے لئے یہ کفارات ہیں وہ بھی آئے دن پیش آنے والی ہی غلطیاں ہیں۔ اب ان کے علاوہ دوسرے احکام بھی دیکھئے جن میں ان قیدیوں کی رہائی کا راستہ کھول دیا گیا ہے!

(۵) انما الصدقٰت للفقراء . . . وفی الرقاب . . . (۹ : ۶۰)

صدقات کے مصارف میں ایک بڑا مصرف غلاموں کی رہائی بھی ہے — گویا بیت المال کا ایک حصہ اسی کے لئے وقف ہے۔

(۶) لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من اٰمن باللہ والیوم الاٰخر والملٰئکۃ والکتٰب والنبیین واٰتی المال علی حبہ ذوی القربٰی والیتٰمٰی والمسٰکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب واقام الصلٰوۃ والموفون بعھدھم اذا عاھدوا والصٰبرین فی الباساء والضراء وحین الباس اولٰئک الذین صدقوا واولٰئک ھم المتقون ۝ (۲ : ۱۷۷)

مشرق و مغرب کی سمتوں کی طرف رخ کرنا اصل نیکی نہیں۔ اصل نیکی ہے اللہ، آخرت، ملائکہ، کتاب اور انبیاء پر ایمان لانا، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں، حاجت مندوں اور قیدیوں کی رہائی پر اللہ کی محبت میں مال صرف کرنا۔ نماز قائم کرنا، جب معاہدہ کیا جائے تو اسے پورا کرنا اور تنگی و تکلیف اور مقابلے کے وقت ثابت قدم رہنا۔ ان صفات کے لوگ ہی صادق اور متقی ہیں۔

اس آیت میں بڑی بنیادی حقیقت بیان کی گئی ہے۔ ایک تو یہ کہ محض مذہبی رسوم کی ادائیگی کوئی بڑی نیکی نہیں۔ دوسرے یہ کہ قیدیوں کی رہائی کو ان ایمانی و عملی اوصاف کی صف میں رکھا گیا ہے جن میں سارا اسلام سمٹ کر آجاتا ہے بلکہ وفی الرقاب (قیدیوں کی راہ میں) فرما کر انداز بیان کو اس پوری نیکیوں کی صف میں امتیاز خاص بخشا گیا ہے۔ "وفی الرقاب" میں ان قیدیوں اور غلاموں کی تمام طرح کی جزوی و کلی اعانتیں داخل ہیں جس کی مکمل شکل ان کی آزادی ہے۔

(۷) الم نجعل لہ عینین ۝ ولسانا وشفتین ۝ وھدینٰہ النجدین ۝ فلا اقتحم العقبۃ ۝ وما ادرٰک ما العقبۃ ۝ فک رقبۃ ۝ . . . . . . (۹۰ : ۸ تا ۱۳)

کیا ہم نے انسان کی دو آنکھیں نہیں بنائیں، زبان اور دو ہونٹ نہیں دیئے اور دو دشوار گذار راستے نہیں دکھائے؟ مگر

مگر وہ اس گھاٹی کو عبور نہیں کرتا - وہ گھاٹی کیا ہے : (سب سے پہلے) گردن چھڑانا (یعنی قیدی کو آزاد کرنا)

ان آیات میں صحیح انسانی راستے کو ایک دشوار گزار گھاٹی بتایا گیا ہے اور اسے عبور کرنے کے لئے جہاں اور باتیں ضروری ہیں وہاں سب سے پہلا نمبر غلاموں کی رہائی کا ہے کیونکہ یہ بھی ہماری طرح کے انسان ہیں اور ہماری طرح آنکھیں اور زبان رکھتے ہیں ہمیں اس لئے آنکھیں اور زبان دی گئی ہے کہ ان کی بے بسی کو دیکھیں اور ایک جنبش لب میں "انت حرٌّ" کہہ کر انہیں نعمت آزادی دے کر اپنی سطح پر لے آئیں۔ پہلی آیت میں فک رقبہ کو اصل نیکی قرار دیا گیا ہے اور ان آیات میں اسی کو ایک واجب العبور گھاٹی بتایا گیا ہے۔

(۸) اگر کوئی شخص مذاق سے بھی اپنے قیدی کو "انت حرٌّ" کہہ دے تو وہ آزاد ہو جائے گا جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ:

ثلٰثٌ الجد والهزل فيهن سواءٌ النكاح والطلاق والعتاق ... (رواه الطبرانی)

نکاح، طلاق اور عتاق تینوں میں سنجیدگی و مزاح کا اثر یکساں ہے -

اس کے علاوہ احادیث میں جن طریقوں سے اس نیکی پر ابھارا گیا ہے ان پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے :-

(۹) عن ابی هریرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ایما رجل اعتق امرأً مسلماً استنقذ اللہ بكل عضو منه عضواً منه من النار (رواه الشيخان والترمذی)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، کہ جو شخص بھی کسی مرد مسلم کو غلامی سے آزاد کرے گا اس کے ہر ہر عضو کے بدلے اللہ تعالیٰ وہی وہی عضو آتش جہنم سے بچا لے گا -

(۱۰) عن ابی امامة قال قال النبی صلی اللہ علیه وسلم ایما امرئ مسلم اعتق امرأً مسلماً كان فكاكه من النار يجزى كل عضو منه عضواً منه، وايما امرئ مسلم اعتق امرأتين مسلمتين كانتا فكاكه من النار يجزى كل عضو منهما عضواً منه، وايما امرأة مسلمة اعتقت امرأة مسلمة كانت فكاكها من النار يجزى كل عضو منها عضواً منها (رواه الترمذی)

جو مسلمان کسی مسلمان کو غلامی سے آزاد کرے گا وہ جہنم سے اس طرح آزاد ہوگا کہ آزاد ہونے والے کے ہر عضو کے بدلے اس کا وہی عضو آزاد ہوگا اور جو مسلمان دو مسلمان عورتوں کو آزادی بخشے گا اس کا جہنم سے اس طرح چھٹکارا ہوگا، کہ ان دونوں کے ہر عضو کے عوض اس کا وہی عضو نجات پائے گا اور کوئی مسلمان عورت کسی مسلمان عورت کو آزاد کرے گی تو اس کے ہر عضو کی جزا میں اس کا وہی عضو آگ سے آزاد ہوگا۔

(۱۱) عن ابی نجیح قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من اعتق رقبةً مومنةً كانت له فداءه من النار (ترمذی)

جو کسی مسلمان کو غلامی سے رہا کرے وہ رہائی اس کے آتش دوزخ سے بچنے کے لئے فدیہ ہو جائے گی -

عن الغريف بن الديلمي قال اتينا واثلة بن الاسقع فقلنا حدثنا حديثا ليس فيه زيادة ولا نقصان فغضب وقال ان احدكم ليقرأ ومصحفه معلق في بيته فيزيد وينقص فقلنا انما اردنا حديثا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتينا النبي صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا اوجب يعني النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار (ترمذی)

غریف بن دیلمی کا بیان ہے کہ ہم نے ایک بار واثلہ بن اسقع کے پاس آکر فرمائش کی کہ کوئی ایسی حدیث سنائیے جس میں کمی بیشی نہ ہو۔ واثلہ نے خفا ہو کر کہا کہ تم میں سے کوئی شخص جب زبانی قرآن پڑھ رہا ہو اور اس کا مصحف گھر میں آویزاں ہو تو کیا وہ جان بوجھ کر اس میں کمی بیشی کرتا ہے؟ ہم نے کہا کہ ہمارا مطلب حدیث سے کلام الٰہی نہیں، بلکہ وہ قول ہے جو آپ نے آنحضرت سے سنا ہو، تو انہوں نے بتایا کہ ایک بار ہم لوگ اپنے ایک ایسے شخص کی بابت دریافت کرنے حضور اکرم کے پاس گئے جو قتل ناحق کی وجہ سے مستحق دوزخ ہو گیا تھا۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اس کی طرف سے ایک غلام آزاد کر دو تو اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے اس جہنمی کا وہی عضو آگ سے بچا لے گا۔

اوپر کی حدیث ۲۷ اور ۲۸ میں بعض نکات قابل غور ہیں۔ ۲۷ میں ایک مرد قیدی کی رہائی کے لئے جو اجر بتایا گیا ہے وہ زن قیدی کے لئے اس صورت میں ہے جبکہ دو قیدی عورتوں کو رہا کیا جائے۔ یہاں بظاہر للذکر مثل حظ الانثیین کا اصول الٹ گیا ہے اس لئے کہ آزادی کے لئے ایک مرد کے مقابلے میں دو عورتیں رکھی گئی ہیں۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ مرد کو آزاد کرنے میں بھی دو گنا حصہ ملتا یعنی ایک عورت کی رہائی دو مردوں کی رہائی کے برابر ہوتی۔ لیکن قرآن کریم کا اصل اصول یہ ہے کہ جو جتنا زیادہ ضعیف ہو اسی قدر زیادہ اسے رعایت دی جائے اور للذکر مثل حظ الانثیین میں بھی دراصل یہی اصول کارفرما ہے .... گویا قرآن پاک کے مطابق سنت کا اس حکم میں صرف آزادی ہی کی ترغیب نہیں دی گئی ہے بلکہ کمزوروں کے لئے زیادہ رعایت کا اصول بھی پیش نظر رکھا گیا ہے۔

حدیث ۲۸ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ "حدیث" کا لفظ صرف قول رسولؐ ہی کے لئے نہیں بولتے تھے بلکہ اس کا زیادہ تر اطلاق قرآن پاک پر ہوتا تھا اور کیوں نہ ہوتا جبکہ خود قرآن کریم نے اپنے آپ کو حدیث کہا ہے فبای حدیث بعده یؤمنون۔ ومن اصدق من الله حدیثا۔ فاتوا بحدیث مثله۔ اور خود حضورؐ نے بھی فرمایا ہے کہ ان اصدق الحدیث کتاب الله (سب سے زیادہ سچی حدیث قرآن ہے) حدیث کے معنی "بات" کے ہیں۔ اس لحاظ سے اصطلاح اسلامی کا اطلاق حضورؐ کے اقوال و افعال و احوال پر ہوتا ہے اور یہ کوئی اعتراض ہو سکنے کی بات نہیں ۔۔۔

اس حدیث میں آزادی غلام کو کفارۂ قتل ناحق بتایا گیا ہے لیکن اس سے یہ سمجھنا چاہیئے کہ دیت (خون بہا) ساقط ہو گئی ہو گی۔ بعض قتل کے کفارے سے خون بہا اور آزادی غلام دونوں لازم ہوتے ہیں جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے۔ یہ صرف ایک

ایمانگی سے کفارہ ادا نہیں ہوتا بعض قتل میں قاتل کو قتل کیا جاتا ہے اور بعض میں صرف خون بہا لیا جاتا ہے یہ سب کچھ اپنے اپنے موقع سے جڑتا ہے۔ حدیث مذکورہ میں اس کی کوئی تشریح نہیں کہ یہ قتل کس قسم کا تھا اور دیت ہی کی بات ہے۔ اس سے کوئی بحث ہے۔ ہمارا مقصود یہ ہے کہ ایک مسلمان ہوتے ہوئے قاتل کی طرف سے کسی غلام کا آزاد کرنا اس کی نجات کا سبب ہو سکتا ہے۔

ایک ضروری بات ایک ضروری چیز یہ بھی سمجھ لینی چاہیئے کہ ان روایات میں صرف مومن غلام یا باندی کی رہائی کا ذکر ہے اس سے یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ اجر صرف مرد مومن ہی کی رہائی میں ہے ہر نیکی گھر سے شروع ہوتی ہے لیکن وہ اس لئے نہیں ہوتی کہ گھر ہی کی چار دیواری میں بند ہو کر رہ جائے نیکی کا مزاج یہی ہے کہ وہ اپنی ذات یا گھر سے شروع ہو کر اسی طرح پوری انسانی آبادی پر پھیل جائے جس طرح ایک تالاب کے وسط میں ایک پتھر پھینکنے کے بعد اس سے پیدا ہونے والا دائرۂ موج آہستہ آہستہ پھیلتے تالاب کے کناروں تک پہنچ جاتا ہے۔ سیدنا عمر فاروقؓ اس روح کو خوب سمجھتے تھے اور اسی لئے آپ نے اس منزل کی طرف پہلا قدم یہ اٹھایا تھا کہ اب کبھی عرب کو غلام نہیں تسلیم کیا جائے گا۔ اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ رفتہ رفتہ عجم کی غلامی بھی ختم کر دی جائے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ابتداءً زکوٰۃ و صدقات کی رقم اہل اسلام پر صرف کی جاتی تھی لیکن چونکہ اس کا مقصد صرف مسلمانوں کی اعانت نہیں بلکہ عالم انسانیت کی محتاجگی کو دور کرنا تھا۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے انما الصدقٰت للفقراء والمسٰکین الخ کی تفسیر یوں فرمائی کہ فقراء سے مراد مسلمان محتاج ہیں اور مساکین سے غیر مسلم (کتابی) اہل حاجت مراد ہیں۔

ان تمام احادیث میں کہیں خادم کا لفظ آیا ہے کہیں رقبہ کا اور کہیں صرف امرأۃ مسلمًا۔ یہ سب دراصل ایک ہی حقیقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ عہد نبوت کے بعد بھی ایک مدت تک قیدی ہی خادم اور خادم ہی قیدی ہوا کرتے تھے۔ اب یہ شکل بدل گئی ہے۔ عام نوکر چاکر اگرچہ غلام یعنی جنگی قیدی نہیں ہوتے (ان سے فدیہ طلب کیا جاتا ہے) لیکن ان کی زیردستی غلاموں کی زیردستی سے بڑی حد تک ملتی جلتی ہوتی ہے اور آقا کا ما ملکت ایمانکم ان کی قسمتوں کا تقریبًا اسی طرح مالک ہوتا ہے پس ما ملکت ایمانکم یعنی زیردستوں سے ملتا جلتا یہ طبقہ (نوکر چاکر وغیرہ) ان ہی حمایتوں اور رعایتوں کا مستحق ہے جن کے وہ ممالیک مستحق تھے فرق صرف یہ ہے کہ غلام کے لئے رہائی سب سے بڑی رعایت ہے اور ملازمین کے لئے اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسیر ہر چند کہ اسیر کا شمار ان ہی جنگی قیدیوں میں ہے جن کا فصل بیان ابھی ختم ہوا ہے لیکن چونکہ ان قیدیوں کی تقسیم وغیرہ میں تاخیر ہوتی ہے اور اس وقت تک انہیں صرف قید میں محفوظ رکھا جاتا ہے اصل میں اسیر کا اطلاق ان ہی پر ہوتا ہے جو بعد از تقسیم مولا یا غلام وغیرہ بن جاتے ہیں۔ ان کے ساتھ قبل از تقسیم بھی وہی برتاؤ کرنے کا حکم ہے جو بعد از تقسیم ہے ان کے لئے مختلف احکام نقل کرنے کی ضرورت نہیں تاہم اللہ تعالیٰ نے اس طبقہ مستضعفین کا بھی خاص طور سے ذکر فرمایا ہے کہ:۔

ویطعمون الطعام علی حبہ مسکینا و یتیما و اسیرا ۝ (الدھر ۷۶: ۸)

(نیک لوگ وہ ہیں جو) اللہ کی محبت میں مسکین، یتیم اور اسیر کو کھانا کھلاتے ہیں۔

محمد حنیف ندوی

معراج النبیؐ

معراج تو نبوت کے معنی ہی یہ ہیں کہ اللہ کا ایک بندہ قرب و منزلت کے ایسے مقام پر فائز ہے کہ جہاں وہ انوار و تجلیات خداوندی کا براہ راست مشاہدہ کرتا ہے۔ جہاں پروردگار عالم کے فیوض ہدایت سے بہرہ مند ہوتا ہے اور جہاں قلب و ضمیر پر ایسے ایسے عقدے حل ہوتے ہیں کہ ہزاروں برس سے عقل انسانی ان کو سلجھا نہیں سکی۔ لیکن معراج قرب و حضوری کی ایک دوسری ہی کیفیت سے تعبیر ہے۔ ہوا یہ کہ ایک شب اللہ تعالیٰ نے جناب رسالتمآب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اعزاز بخشا کہ آپ زمان و مکان کے فاصلوں کو طے کرتے ہوئے آسمان تک پرواز فرمائیں۔ اور اس جلوہ گاہ ناز تک تشریف لائیں۔ جہاں سدرۃ المنتہیٰ ہے۔ اور اپنی چشم بصیرت سے دیکھیں۔ کہ اس راہ قرب و محبت کی وسعتیں کہاں سے کہاں تک ممتد ہیں۔ جہاں آپ نے جلیل القدر انبیاء سے باتیں کیں۔ جنت و دوزخ کے مناظر دیکھے۔ خیر و شر اور نیکی اور برائی کے نتائج و ثمرات کو محسوس شکل میں ملاحظہ فرمایا۔ اور جب لوٹے تو ہمارے لئے نماز کا تحفہ لائے جس میں کہ معراج ہی کی روح کارفرما ہے۔ یعنی جس میں ہر مسلمان کو موقع ملتا ہے۔ کہ وہ اپنے رب سے ہمکلام ہو۔ اور یہ محسوس کرے کہ وہ باوجود اپنی بشریت اور کمزوریوں کے اس کے دربار میں حاضر ہے اور اس کی نظریں اس کے جمال جہاں آرا پر گڑی ہیں۔ قرآن نے واقعۂ معراج کی تصویر یوں الفاظ میں کھینچی ہے۔

سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الذی بٰرکنا حولہ لنریہ من اٰیٰتنا انہ ھو السمیع العلیم۔ جس کا ترجمہ یہ ہے۔ وہ خدا عجز و درماندگی سے پاک ہے۔ جو اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گیا۔ جس کے گرداگرد ہم نے برکتیں پھیلا رکھی ہیں۔ مقصود یہ تھا۔ کہ ہم اسے اپنی قدرت و حکمت کے نمونے دکھائیں۔ بلاشبہ اللہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ سورہ نجم میں آنحضرتؐ کے ان مشاہدات کے بارہ میں فرمایا ہے ما زاغ البصر و ما طغیٰ۔ لقد رایٰ من اٰیٰت ربہ الکبریٰ۔ کہ انہوں نے جن جن کیفیات کو شب معراج میں دیکھا اس میں کوئی دھوکا۔ کھلا اور فریب نظر نہ تھا۔ آنکھ نے جو کچھ دیکھا وہ صحیح اور درست تھا۔ فی الواقع آپ نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیوں کو ملاحظہ فرمایا۔ انہیں آیات میں۔ سدرۃ المنتہیٰ کا بھی ذکر ہے۔ جو قرب و محبت کا وہ آخری مقام ہے۔ جہاں تک کوئی انسان رسائی حاصل کرسکتا ہے۔ اس کے متعلق قرآن نے صرف اس قدر وضاحت فرمائی ہے

عندھا جنۃ الماویٰ اذ یغشی السدرۃ ما یغشیٰ جس کا مطلب یہ ہے۔ کہ سدرہ جنت ہی کے قریب مقام کا نام ہے اور ایسی پُر انوار جگہ ہے کہ جہاں ہر لمحہ تجلیات الٰہی کا ہجوم رہتا ہے۔ معراج میں آپ کن کن مقامات سے گزرے۔ قلب بصر کن کن حجابات قدرت و بخت سے دوچار ہوئے۔ اور آپ نے انبیاء سے کہاں کہاں ملاقاتیں فرمائیں۔ ان سب باتوں کی تفصیل حدیث و سیرۃ کی کتابوں میں مرقوم ہے۔ اس سلسلہ میں سمجھنے کی دراصل تین چیزیں ہیں۔ معراج کا واقعہ کب ظہور پذیر ہوا کیا یہ ممکن ہے کہ ایک انسان ایک ہی جست میں ان مقامات کو طے کر لے۔ اور کوئی طبیعی رکاوٹ پا بہ زنجیر نہ ہو۔ اور یہ کہ کیا اس سے بشر کا رتبہ بلند ہوتا ہے۔

جہاں تک معراج کے تاریخی پس منظر کا تعلق ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ ہجرت سے کچھ ہی پہلے کا واقعہ ہے۔ تمام سیر نگار اور مورخین اس پر متفق ہیں کہ یہ وہ وقت تھا۔ جب کہ اہل مکہ کی طرف سے آنحضرت کو بے حد اذیتیں پہنچائی جا رہی تھیں جب آپ پر سرزمین وطن کی وسعتیں تنگ ہو رہی تھیں۔ جب اسلام کے خلاف ریشہ دوانیوں اور سازشوں کے منصوبے تیار کئے جا رہے تھے۔ اور جب ایسے حالات پیدا کر دیئے گئے تھے۔ کہ یا تو مٹھی بھر مسلمان ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اسلام سے دست بردار ہو جائیں۔ اور یا پھر کم از کم مکہ میں نہ رہنے پائیں۔ اس سے آنحضرت کس درجہ کبیدہ خاطر تھے اس کا نقشہ سورہ بنی اسرائیل سے کچھ ہی پہلے سورہ نحل کی آخری آیات میں یوں بیان کیا گیا ہے۔ واصبر وما صبرک الا باللہ ولا تحزن علیھم ولا تک فی ضیق مما یمکرون۔ کہ اے پیغمبر مخالفین کی ان ایذاؤں پر صبر کرو۔ اور صبر خدا کی توفیق ہی سے ہو پاتا ہے۔ اور ان اعداء دین کے حال پر افسوس نہ کرو۔ اور نہ ان کی معاندانہ تدبیروں اور سازشوں سے گھبرا کر تنگدلی کا مظاہرہ ہی کرو۔

گویا عین اس وقت جبکہ صنادید قریش آنحضرتؐ کو ستا رہے تھے۔ اور بزعم خود اسلام کو ملیامیٹ کر دینے کی تدبیریں سوچ رہے تھے اللہ تعالیٰ نے آنحضرت کی تسکین قلب کے لئے معراج کی نعمتیں مہیا کیں۔ اور ان لوگوں کو بتایا کہ جس ذات گرامی کی مخالفت پر تم کمربستہ ہو اس کا اصل اور اس کا درجہ اور رتبہ ہے۔ اور تم جنہیں مکہ سے نکالنا چاہتے ہو ان کی تگ و تاز اور فتوحات کے حدود کیونکر زمین و آسمان کی پہنائیوں تک پھیلے ہوتے ہیں۔ معراج کے اس پس منظر کی روشنی میں اس حقیقت پر بھی غور فرمایئے کہ سدرہ کے اس مسافر کو سب سے پہلے جس مقام ارضی تک پہنچایا گیا۔ وہ مسجد اقصیٰ یا بیت المقدس کی سرزمین پر ہے۔ جس کے صاف صاف معنی یہ ہیں۔ کہ قرآن ان لوگوں کو متنبہ کرنا چاہتا ہے۔ کہ تمہیں تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ کہیں مکہ کی محدود سیادت اور سرداری سے محروم نہ ہونا پڑے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ اسلام کے قدم انبیاء کے مولد و مسقط تک پہنچ کے رہیں۔

اس میں شک و شبہ نہیں کہ معراج کی راہ میں ایک رکاوٹ زمان و مکان کی مشکلات بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ بات بظاہر سمجھ میں آنے والی نہیں کہ رات کے چند لمحے جنہیں آنحضرتؐ نے آسمان تک کا فاصلہ طے کیا ایسی وسعتوں کو کیونکر اپنے اندر مرکوز کر لیتے؟

کہ جن میں سیر و سلوک کی ان تمام تفصیلات کو ممکن قرار دیا جا سکے۔ وقت کی ایک متعین رفتار ہے اور وہ ایسا مخلوق ہے کہ جس میں پھیلاؤ کی گنجائش نہیں اس طرح زمین اس کی کشش ثقل اور دوسرے طبعی قوانین ہیں۔ جو بالعموم انہی کا انطباق ان پر ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آنحضرت نے ان سب چیزوں پر کیونکر قابو پا لیا۔ جواب میں سادہ سی توجیہ کی ضرورت نہیں۔ بات بالکل سادہ ہے۔ ایک تو یہ کوئی معمولی واقعہ نہیں۔ اور قضا و قدر کا ایسا ظہور نہیں جو جا بجا اور عام ہو۔ یہ ایک اہم غیر معمولی اور معجزانہ ظہور ہے۔ دوسرے سوال ایک بشر کی پرواز یا ایک انسان کی اڑان کا نہیں۔ ایک عبد کا ہے۔ جسے اللہ نے اپنی قدرت خاص سے قرب و منزلت کے اس مقام پر مفتخر فرمایا ہے۔ اس لئے یہ نہ دیکھئے کہ آنحضرت طبعی حدود و قوانین کے حصار کو توڑ کر آگے بڑھ سکتے ہیں یا نہیں بلکہ یہ دیکھئے کہ پروردگار عالم جس نے یہ کارخانہ قائم کیا ہے۔ جس نے یہ قوانین اور قاعدے بنائے ہیں۔ اور جس کے ارادہ و قدرت کے طفیل یہ دنیائے ہست و بود معرض وجود میں آئی۔ وہ اگر چاہے تو کیا ان اونچی رکاوٹوں کو دور نہیں کر سکتا۔ اور وہ اگر پسند کرے تو کیا زمانہ کی وسعتیں سمٹ نہیں سکتیں اور جسد خاکی آسمان کی بلندیوں تک اڑ نہیں سکتا۔ جب ہم نے اللہ تعالیٰ اور اس کی قدرتوں کو تسلیم کر لیا۔ حالانکہ عقل و ادراک کی تمام صلاحیتیں بھی اس کے تصور پر قادر نہیں۔ اور یہ تسلیم کر لیا۔ کہ وہ ذات گرامی منتخب اور چیدہ حضرات سے گفتگو بھی کرتی ہے۔ حالانکہ انسانی علم و تجربہ میں نبوت و رسالت کی حقیقتوں کو سمجھنے کے لئے کوئی پیمانہ اور مثال نہیں تو معراج کے مان لینے میں جو نبوت ہی کا ایک مقام ہے۔ کیا دشواری حائل ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں ابو بکر سے بڑھ کر حکیمانہ جواب اور کسی کو نہیں سوجھ سکتا۔ ان سے جب پوچھا گیا کہ کیوں صاحب آپ اب اس معاملہ میں بھی آپ اپنے پیر و مرشد کی تصدیق فرما دیں گے۔ کہ ایک جست اور پرواز میں وہ آسمان تک ہو آئے ہیں۔ تو انہوں نے جو جواب دیا وہ یہ تھا کہ کیوں نہیں میں تو اس سے زیادہ دشوار تر حقیقت پر ایمان لا چکا ہوں۔ اور وہ ہے آپ کا منصب نبوت پر فائز ہونا۔ معراج کے متعلق اس مختصر وضاحت کے بعد اب ہمیں اس کے اس پہلو پر غور کرنا ہے کہ کیا اس سے انسان کے رتبہ و مقام میں کوئی اضافہ ہوتا ہے۔ مسئلہ کے اس پہلو کی طرف عنوان میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اسلامی تعلیمات کا یہ بنیادی مسئلہ ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ اور اس زمین پر اللہ تعالیٰ کا تنہا نائب و خلیفہ ہے۔ یہ کہ اس کا دامن فکر و عمل کسی سابقہ لغزش و معصیت سے آلودہ نہیں بلکہ یہ سراسر پاکیزہ و بلند فطرت لے کر پیدا ہوا ہے۔ انسان کے بارہ میں اسلام کا یہی وہ روشن تصور ہے جو اس کو دوسروں سے ممیز ٹھہراتا ہے۔ اور کائنات میں اس کا ایک مقام متعین کرتا ہے۔ معراج کے معنی یہ ہیں کہ اس کی روحانی ترقیات کے حدود تا بہ لامکاں وسیع ہیں۔ اور یہ اگر بشر ہے تاہم اس کے مقامات سیر و سلوک کی حد بندی آسان نہیں۔ جب یہ اپنی خواہشات اللہ تعالیٰ کے تابع فرمان کر دے اور اس کا عبد و بندہ ہو جائے تو پھر نہ پوچھئے کہ یہ اس کے کن کن انعامات کا سزاوار قرار پاتا ہے۔ اور کن کن رتبوں اور درجوں پر فائز کیا جاتا ہے۔ یہ ہے معراج کی اصلی روح اور اس کا حقیقی فلسفہ۔

بشیر احمد ڈار

تحریکِ سید اپنے تاریخی پس منظر میں

سرسید کی تحریک مسلمانوں کی زندگی میں ایک تہذیبی اور ذہنی انقلاب کا پیش خیمہ ثابت ہوئی لیکن اس کی افادیت کے متعلق آج وقت بھی ادراک میں بعض غلط فہمیاں موجود ہیں۔ بعض اس کی سیاسی نوعیت پر اور اکثر اس کی مذہبی تجدید پر معترض ہیں اس لئے اس تحریک کی صحیح قدروقیمت کا اندازہ لگانے کے لئے اس تاریخی پس منظر کا مطالعہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے جس سے یہ تحریک ابھری اور بہت جلد اس نے مسلمانوں کے ذہنوں پر اپنا پائیدار اثر چھوڑا۔

اس تاریخی پس منظر میں سب سے پہلی نمایاں چیز جو اس تحریک کو اپنے پیش روؤں سے ممتاز کرتی ہے ۔ اس کا نیا سیاسی رجحان ہے۔ انیسویں صدی کے آغاز سے جب مسلمانوں کو اس چیز کا احساس ہوا کہ سیاسی طور پر وہ ہندوستان میں اقتدار کھو چکے ہیں تو انہوں نے اس کو دوبارہ حاصل کرنے کے لئے کوشش شروع کی ۔ ان تمام کوششوں کی مرکزی طاقت امراء نہ تھے بلکہ مسلمان عوام تھے جن کو سیاسی اقتدار کے چلے جانے سے معاشی مصیبتوں میں مبتلا ہونا پڑا تھا ۔ اس انقلاب کی شدت کا احساس سب سے پہلے بنگال کے مسلمانوں کو ہوا جہاں انگریزوں کی سرپرستی میں ہندوؤں نے تجارتی کاروبار سے بہت زیادہ دولت کمائی اور ہندوؤں نے مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا ۔ اس دور میں مسلمانوں کے باقی ماندہ امراء اپنے ذاتی فائدہ کی خاطر کبھی انگریزوں کے ساتھ اور کبھی ان کے خلاف نبرد آزما ہوتے رہے اور عوام کی حالت روز بروز خراب ہوتی گئی ۔ اس معاشی بدحالی کو دور کرنے کا ایک حل یہ تھا کہ سیاسی اقتدار دوبارہ حاصل کیا جاتا ۔ سرسید احمد بریلوی اور ان کے رفقاء کار کی تحریک جہاد کا جو ۱۸۷۰ء تک مختلف شکلوں میں جاری رہی یہی مقصد معلوم ہوتا ہے ۔ اس تحریک کا ایک رخ وہ ہے جو صرف بنگال تک محدود رہا اور جس کی روح رواں حاجی شریعت اللہ اور اس کے لڑکے دادو میاں تھے ۔ حاجی شریعت اللہ نے ۱۸۰۴ء میں اپنی تحریک شروع کی جس کا مطمح نظر مسلمان عوام کو انگریزوں اور ہندو زمینداروں کے مظالم کے خلاف متحد کرنا تھا ۔ اس نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا لیکن چند بنیادی معاشرتی اصلاحات کے علاوہ اس نے عملی طور پر کوئی قدم انگریزوں کے خلاف نہ اٹھایا لیکن محمد محسن (۱۸۶۰-۱۸۱۹) نے جس کو عام طور پر دادو میاں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ۔ اس تحریک میں بہت زیادہ قوت پیدا کی۔ اس نے مشرقی بنگال کے تمام مسلمان عوام کو ایک تنظیمی وحدت میں منسلک کر دیا اور اس طرح بہت حد تک ان کو انگریز اور ہندو سرمایہ داروں کی مشترکہ لوٹ کھسوٹ سے بچانے کی کامیاب کوشش کی۔

سرسید کی نئی پالیسی کے جواز میں بعض لوگوں نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ سید احمد بریلوی کی تحریک مذہبی تحریک تھی اور ۔

؛ اس کا مقصد انگریزوں کے خلاف جہاد تھا بلکہ صرف سکھوں کے مظالم کے خلاف ایک کوشش تھی۔ لیکن یہ معلومات بالکل حالات کے خلاف ہیں۔ یہاں ہم تحریک جہاد کی تفصیلات بیان کرنے سے معذور ہیں لیکن مستند معلومات کی بنا پر یہ یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ تحریک یقیناً عوام میں مقبول تھی اور عوام ہی کے مکمل تعاون سے تقریباً نصف صدی تک شمالی ہندوستان میں چلتی رہی۔ اس میں ہر قسم کے لوگ شامل تھے جنہوں نے اس مقصد عظیم کے لئے ہر قسم کی جانی اور مالی قربانی سے دریغ نہیں کیا۔ اس تحریک کے متعلق ہر مستند کتاب کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اس تحریک کی جڑیں کسی خاص طبقہ تک محدود نہ تھیں بلکہ علماء سے لے کر عوام تک سبھی اس میں شامل تھے اور کچھ کم پچاس برس تک خصوصاً شمالی ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی تمام قابلیتیں اسی مہم کی کامیابی میں صرف کر دیں۔ دوسری طرف یہ کہنا کہ اس تحریک کا تمام تر مقصد صرف سکھوں کے خلاف تھا حالات کی غلط تعبیر اور اس کی صحیح عظمت سے انکار کے مترادف ہوگا[1]۔ چنانچہ ایک خط میں سید احمد بریلوی خود لکھتے ہیں کہ

> "ملک ہندوستان کا بڑا حصہ غیر ملکیوں کے قبضہ میں چلا گیا اور انہوں نے ہر جگہ ظلم و زیادتی پر کمر باندھی ہے۔ ہندوستان کے حاکموں کی حکومت برباد ہو گئی، کسی کو ان کے مقابلے کی تاب نہیں بلکہ ہر ایک ان کو اپنا آقا سمجھنے لگا ہے۔ چونکہ بڑے بڑے اہل حکومت ان کا مقابلہ کرنے کا خیال ترک کر کے بیٹھ گئے ہیں - - - - - - -
> - - - - - - - اس لئے چند کمزور اور بے حقیقت اشخاص نے اس کا بیڑا اٹھایا"

جنگ بالاکوٹ (۱۸۳۱ء) میں اس تحریک کا پہلا دور ختم ہوا لیکن اس کے بعد کئی سال تک سرحد میں انگریزوں کے ساتھ مسلسل لڑائیاں ہوتی رہیں، جس کے لئے سارے شمالی ہندوستان کے مسلمان برابر روپیہ اور آدمی بھیجتے رہے۔

سرسید اس تحریک کے ابتدائی دور سے نہ صرف متاثر تھے بلکہ کافی حد تک اس سے متفق بھی معلوم ہوتے ہیں۔ جب آثار الصنادید کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا یعنی تقریباً ۱۸۴۶ء میں، تو انہوں نے جن الفاظ میں اس تحریک کے بانیوں کا ذکر کیا ہے وہ ان کے دل کی حالت کا صحیح آئینہ ہے۔ ۱۸۵۷ء تک ان کے دل میں یہی جذبہ کارفرما نظر آتا ہے جو اس دور کے عام مسلمانوں میں تھا یعنی انہیں کچھ امید تھی کہ اس طریقہ جہاد سے ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاسی اور معاشی حالت پھر سنبھل سکتی ہے۔ لیکن جب یہ تحریک اپنے اولین مقصد میں ناکام رہی اور اس کے بعد انگریزوں نے اس تحریک کے مختلف عناصر کو علیحدہ کرنے کی کوشش شروع کی تو اس وقت شاید سرسید کے دل میں پہلی بار احساس ہوا کہ یہ طریقہ اب کامیاب نہیں ہو سکتا۔ ۱۸۵۷ء کی بغاوت سے صرف ۲ سال پہلے انہوں نے آثار الصنادید کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا اور اس دفعہ اس میں سے وہ تمام باب جس میں اس تحریک اصلاح و جہاد کے بانیوں کا پُر عقیدت ذکر موجود تھا بالکل نکال ڈالا۔ یہ ترمیم اس چیز کی غماز ہے کہ مسلمانوں کی حالت کو دیکھ کر سرسید اس نتیجہ پر پہنچ چکے تھے کہ یہ طریقہ اس قوم کی اصلاح کے لئے درست نہیں۔ قوم نے اپنی سیاسی اور معاشی حالت سنوارنے کے لئے اپنی تمام قابلیتیں، اپنا تمام مال

---

[1] اس غلط نقطۂ نگاہ کو پیش کرنے کی ابتدا بھی شاید سرسید نے ہی ایک   مقصد کے لئے کی تھی۔ جب انہوں نے ڈاکٹر   کی کتاب کا جواب لکھا تھا۔

اور اپنا اثاثہ بھی اس ایک تحریک کے لئے وقف کر دی تھیں لیکن اس کی ناکامی نے ان کو پہلے سے بھی بدتر حالت میں لا ڈالا۔ اس کے بعد وہ تاریخ کے نازک ترین دور سے گزر رہے تھے۔ ماضی جو کچھ تھا تھا لیکن حال اور مستقبل کی تاریکی ان کے سامنے منہ کھولے کھڑی تھی اور کوئی اور راستہ ان کو اس مصیبت سے نجات دلانے کا نظر نہ آتا تھا۔ سرسید نے محسوس کر لیا کہ اب میدان جنگ میں انگریزوں سے نپٹنا ممکن نہیں اس لئے کوئی اور بہتر راستہ تلاش کرنا ضروری ہے۔ چند ہی سالوں میں بغاوت شروع ہوئی اور مسلمانوں نے حسب معمول اپنی تمام تر کوششیں اس میں صرف کر دیں لیکن نتیجہ نہ صرف افسوسناک بلکہ قوم کے لئے انتہائی نقصان دہ ثابت ہوا۔ مسلمانوں میں قابلیت اور صلاحیت کی کمی نہ تھی اور اس چیز سے سرسید ناواقف نہیں تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ انہوں نے بیان کیا، کہ اگر بغاوت نہ ہوتی تو بے شمار مسلمان فوج اور دوسرے سرکاری محکموں میں بڑی اچھی جگہ پر نظر آتے۔ لیکن اس ایک حادثے نے ان کی قسمت کا فیصلہ ان کے خلاف کر دیا۔ حکومت نے مسلمانوں کو کچلنے کے لئے اپنی طرف سے کوئی کمی نہ کی اور چند ہی دنوں میں یہ واضح ہو گیا کہ اس قوم کا ماتم شاید عمر بھر بھی نہ ہو سکے۔ اسی تاریک دور میں سرسید کے دل میں ہندوستان سے ہجرت کرنے کا بھی خیال آیا چنانچہ ایک جگہ خود کہتے ہیں کہ

"میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم پنپے گی اور کچھ عزت پائے گی۔ چند روز میں اسی خیال اور اسی غم میں رہا۔ آپ یقین کیجئے کہ اس غم نے مجھے بڈھا کر دیا اور میرے بال سفید کر دیئے۔"

ایک دوسری جگہ ان حادثات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جس حساب سے یہ تنزل شروع ہوا ہے اگر اسی واسطے سے اس کا اندازہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ چند ہی برس اس بات کو باقی ہیں کہ مسلمان سائیس، خانساماں، خدمت گاری، گھس کھودے ہونے کے سوا اور کسی درجہ میں نہیں رہیں گے اور کوئی ایسا گروہ جس کو دنیا میں کچھ بھی عزت حاصل ہو مسلمان کے نام سے نہ پکارا جائے گا۔"

اس انتہائی تاریکی و مایوسی کے دور میں سرسید نے مسلمانوں کے لئے جس نئی پالیسی کا فیصلہ کیا اس کو سمجھنے کے لئے اس تحریک کی ناکامی کے اسباب کا مطالعہ کرنا بہت ضروری ہے۔ چونکہ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں سرسید کافی دیر تک اسی تحریک کے قائل رہے تھے اور ان کا خیال تھا کہ شاید اس طریقہ سے مسلمان اپنا کھویا ہوا اقتدار حاصل کر سکیں۔ سب سے پہلی چیز جو انہیں محسوس ہوئی وہ ایک طرف انگریزوں کی علمی اور عملی برتری کا احساس تھا اور دوسری طرف مسلمانوں کی ان دونوں معاملوں میں کم مائیگی۔ مسلمانوں کے پاس جو کچھ علم تھا سب قدیم اور بے کار اور زندگی کے مسائل سے بالکل بے تعلق۔ چنانچہ ایک لیکچر میں قدیم اور جدید علم کا فرق بتاتے ہوئے انہوں نے کہا:۔

"ہمارے بزرگوں کو نہایت آسانی تھی کہ مسجدوں اور خانقاہوں کے حجروں میں بیٹھے بیٹھے قیاسی مسائل کو قیاسی دلائل سے اور عقل کو عقل ہی کی زبان سے توڑتے جوڑتے رہیں۔ مگر اس زمانہ میں نئی صورت پیدا ہوئی ہے جو اسی زمانے کے فلسفہ و حکمت کی تحقیقات سے بالکل علیحدہ ہے۔ اب مسائل طبعی تجربہ سے ثابت کئے جاتے ہیں۔"

مسائل ایسے نہیں جو قیاسی دلائل سے اٹھا دیئے جائیں ۔

انگریز اس علم کی بنا پر جدید طرز کے آلات سے آراستہ تھے، ان کے اس علم کے ہر شعبہ میں حیرت انگیز انقلاب آیا تھا اور یہاں صرف وہی ارسطو اور بطلیموس کا فلسفہ اور ہیئت یا چند پرانے اقتصادی یا معاشرتی تصورات جو کسی حالت میں بھی زمانے کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے۔ ایسی حالت میں جب مقابلہ بالکل صفر اور ہزار کا ہو تو نتیجہ عیاں ہے محض جذبۂ مذہبی، اخلاقی برتری یا اوپری تنظیم سے یہ نمایاں فرق اور کمی تو پورے ہونے سے رہی۔ اسی احساس نے سرسید کو مجبور کیا کہ وہ کسی نہ کسی طرح قوم کو یہ احساس دلائیں کہ جہاد مذہبی فریضہ ہے تو صرف اس وقت جب میدان جنگ میں اترنے کے لئے اس کے کچھ پاس بھی ہو، صرف جذبۂ جہاد سے تو قومیں فتحیاب نہیں ہو سکتیں۔ انگریز غاصب ہے۔ کافر ہے۔ گردن زدنی ہے صحیح، مگر اس کو ملک سے باہر نکال دینے کے لئے جس چیز کی ضرورت ہے کیا وہ تمہارے پاس ہے؟ اگر نہیں تو پھر یہ جہاد کس بل بوتے پر؟ ایسی حالت میں جہاد تو گویا خودکشی کے مرادف ہوگا۔ چنانچہ اسی لئے سرسید نے قوم کی توجہ جہاد سے ہٹا کر تعمیری کاموں کی طرف لگا دینی چاہی۔ جب اس نے کہا کہ تم انگریز کے وفادار ہو جاؤ اور اس سے تعاون کرو تو حالات کا تقاضا یہی تھا۔ بعض دفعہ میدان جہاد سے ہٹ آنا بھی بزدلی نہیں بلکہ جوانمردی ہے تاکہ آئندہ زیادہ تیاری سے جہاد میں حصہ لیا جا سکے۔ اس سلبی اور وقتی پروگرام کے ساتھ ساتھ اس نے قوم کے سامنے ایک ثبوتی اور مستقل پروگرام بھی پیش کیا اور وہ تھا مغرب کے تمام علمی کارناموں کا اپنانا۔ اسی علمی کم مائیگی سے ہی تو مسلمان ہندوستان کے ہر گوشے میں دشمنوں سے مات کھا چکے تھے۔ لیکن چونکہ یہ پروگرام اپنی کامیابی کے لئے وقت چاہتا تھا اور وقتی طور پر مسلمانوں کے جذبات کی تسکین نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے بہت کم لوگ اس کی افادیت کو سمجھ سکے ماسوا اس کے ان کی طرف سے اس نئی پالیسی کی مخالفت ایک فطرتی امر تھا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی ذہنی اور عملی حالت کا تقاضا یہی تھا کہ وہ جہاد اصغر کو چھوڑ کر جہاد اکبر کی طرف رجوع ہوں۔ تاکہ ذہنی علمی اور عملی سب حیثیتوں سے مسلح ہو کر وہ اس مقصد کے لئے تیار ہو سکیں۔

سرسید کی نگاہ میں مسلمانوں کی بین الاقوامی سیاست میں دلچسپیاں بھی کم خطرناک نہ تھیں۔ سلطان عبدالحمید نے ذاتی استحکام کی خاطر پین اسلامزم کا ایک خیالی نعرہ ایجاد کیا۔ جہاں تک حکومت ترکیہ کا تعلق تھا یہ نعرہ کسی حد تک تو کامیاب رہا لیکن ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے اس میں نقصان کا کافی اندیشہ تھا۔ انگریزوں کی پالیسی عام طور پر ترکوں کے خلاف تھی اس لئے مسلمانوں کا کسی غلط مسلک کے باعث محض جذباتی طور پر ان سے ہمدردی کا اظہار ان کی ملکی حیثیت پر اثر انداز ہو سکتا تھا۔ سرسید نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان ان بے معنی نعروں میں الجھ کر اپنے مستقبل کو خطرہ میں ڈالیں۔ اس لئے انہوں نے اپنے مختلف مضامین میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ خلافت کا ایسا تصور جس کے مطابق ترکیہ کا کوئی بادشاہ دنیا کے تمام مسلمانوں کا مذہبی رہنما ہو سکتا ہے اور جس کا حکم ماننے پر وہ مذہبی طور پر مجبور ہوں بالکل غلط ہے۔ برطانوی استعمار کے برے پہلوؤں سے وہ پوری طرح خبردار تھے لیکن ہندوستانی مسلمانوں کی حالت ایسی تھی کہ ان کو ان معاملوں میں الجھانا ان کے نزدیک کسی حالت میں بھی فائدہ مند نہ تھا بلکہ اگر

بدقسمتی سے وہ ایسا کر بیٹھتے تو دنیائے اسلام کا فائدہ ہوتا یا نہ ہوتا کم از کم ان کے لئے خودکشی سے کم نہیں تھا۔ سرسید کی نگاہ میں صرف ہندوستان کے مسلمانوں کا مفاد تھا اور اس کا تقاضا یہی تھا کہ وہ ان سب بظاہر دلکش لیکن حقیقی طور پر بے معنی نعروں سے بچے رہیں۔ جمال الدین افغانی نے جو اعتراضات سرسید کے متعلق کئے وہ ہر لحاظ سے غلط اور بے محل تھے۔ سرسید کے خاندان اور عظیم الشان کام کا جائزہ افغانی کے اعتراضات کی روشنی میں کرنا ایک ایسا غلط قدم تھا جس کی بنا پر بے شمار غلط فہمیاں لوگوں میں آج تک موجود ہیں۔

اس دور میں (۱۸۶۹ - ۱۸۷۰) جب سرسید مسلمانوں کے سامنے اپنا ایک سیاسی پروگرام رکھ رہے تھے۔ ہندوؤں میں بالکل مختلف قسم کی تحریکیں جاری تھیں۔ وہ راجہ رام موہن رائے اور رابندر ناتھ ٹیگور کی محض مدافعانہ کوششوں سے کہیں آگے جا کر دویکانند اور دیانند کی جارحانہ ہندو قومیت کے دور میں داخل ہو چکے تھے۔ ان کے سامنے اب ہندو قوم کو عیسائی مشنریوں کے حملے سے بچانا نہیں تھا بلکہ غیر ہندوؤں میں ہندو تہذیب اور مذہب کا پرچار کرکے ان کو ہندو بنانا۔ اپنی اکثریت کے بل بوتے پر سیاسی قوت حاصل کرنا تھا۔ یہ جارحانہ عزائم اب نہ انگریز سے پوشیدہ تھے اور نہ سرسید سے۔ بنگال کے ہندوؤں نے مسلمانوں کے خلاف ایک منظم پروپیگنڈا شروع کر رکھا تھا جس کا مقصد صرف یہ تھا کہ ان کو ہندوستان میں ایسا ذلیل کر دیا جائے کہ وہ کسی طرح سر نہ اٹھا سکیں۔ ایسے حالات میں سرسید کے سامنے صرف ایک ہی راستہ تھا اور وہ تھا حکومت سے سو فیصدی تعاون اور وفاداری کا اظہار تا کہ وہ دو دشمنوں کے پاٹ میں آ کر پس نہ جائیں۔ اگر وہ ایسا قدم نہ اٹھاتے تو اس ملک میں مسلمانوں کا وجود یقیناً خطرہ میں پڑ جاتا۔ اصلاح حالات کا تقاضا یہی تھا کہ ہر محاذ پر صلح اور امن رہے۔ مخالفت اور جنگ کی حالت میں قوم کی تعمیری اصلاح ناممکن تھی اس لئے سرسید نے یہی مناسب سمجھا کہ انگریز سے وفاداری اور تعاون کیا جائے اور ہندوؤں سے کسی قسم کا سیاسی جھگڑا نہ چھیڑا جائے تا کہ قوم کی تمام تر قوتیں اپنی اصلاح میں لگ سکیں ان کا مسلمانوں کو ہر قسم سیاسی شورش سے علیحدہ رہنے کا مشورہ ان حالات میں بہترین لائحہ عمل تھا۔

سرسید کی تحریک کا دوسرا امتیازی پہلو اس کا نیا مذہبی فکر ہے۔ کیا اسلام دنیاوی ترقی میں مانع ہے؟ انیسویں صدی میں سائنس کی ترقی نے یورپ کی قوموں کو چند سالوں میں دنیا کی بہترین سیاسی قوت عطا کی اور اسی دور میں ترک قوم آہستہ آہستہ قعر مذلت میں گرتی گئی۔ یہ تاریخی واقعہ ہے کہ جب ترکوں نے زمانے کی روش کے ساتھ چلنا چاہا تو وہاں کے مذہبی اجارہ داروں نے اس کو ترقی کے راستے پر گامزن ہونے سے یہ کہہ کر روک دیا کہ یہ اقدامات اسلام کے خلاف ہیں۔ کیا ان حالات میں دشمنوں کا یہ کہنا کہ اسلام دنیاوی ترقی میں مانع ہے غلط قرار دیا جا سکتا تھا؟ واقعات یہی کچھ بتلا رہے تھے۔ ہندوستان میں اسی اسلام کی بنیاد پر ایک تحریک اصلاح اٹھی تھی جس کے علمبرداروں نے اپنے بلند اخلاق اور صالح کردار کے باعث خلافت راشدہ کا دور زندہ کر دیا۔ لیکن وہ ناکام رہی۔ کیا اسلام زمانے کا ساتھ دے سکتا ہے؟ کیا ہندوستان کے مسلمان کا مستقبل مذہب کی وابستگی کے ساتھ درخشاں ہو سکتا ہے؟ سرسید کے لئے یہ سوال بہت اہم تھا اور اسی سوال کے صحیح جواب پر اس کی تمام کوششوں

یاستا ور مسلمے کا دارومدار تھا۔ جس طرح تحریک جہاد کی ناکامی نے اس کو ایک نئے سیاسی پروگرام کا راستہ دکھایا اسی طرح
ں سے سرسید نے اپنے نئے مذہبی فکر اور تصور کا نقشہ ذہن میں استوار کیا۔

اگر مذہب سے مراد وہ مذہب لیا جائے جس کے محافظ ترکی اور ہندوستان کے اس وقت کے علماء تھے تو یقیناً سرسید
ں کے سخت خلاف تھے کیونکہ ان کے نزدیک جس چیز کے یہ محافظ تھے وہ اسلام نہ تھا جس کی تعلیم قرآن مجید دیتا تھا بلکہ یہ بعد
فقہا اور علماء کے فیصلوں اور آراء پر مبنی تھا جن کو تسلیم کرنا مسلمان کے نزدیک اس طرح ضروری اور فرض نہیں جس طرح قرآن مجید
حکام یا رسول خدا کے اقوال۔ سرسید کو بلاشک شاہ اسمٰعیل شہید سے محبت عقیدت تھی اور ان کے مختلف لیکچروں اور خطوں
و شرکت کر چکے تھے اور ان کی اصلاحی تحریک سے وہ بہت حد تک متفق بھی تھے جن میں تہذیب الاخلاق کے ذریعہ جو
جہاد انہوں نے غلط رسوم اور تصورات کے خلاف کیا اس کی ذہنی بنیاد انہوں نے انہی بزرگوں کے طفیل حاصل کی تھی۔ لیکن
ں تک اس تحریک کے سیاسی پہلو کا تعلق تھا وہ اسے ناقابل عمل سمجھنے پر مجبور ہو گئے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوستان
مذہب کو سیاست کی بنیاد بنانا ایک بالکل غیر دانشمندانہ اقدام ہوگا۔ ہمارے سیاسی اور معاشی تصورات جن کو ہم اسلام
نام پر پیش کرتے تھے اور جن میں سر مو انحراف ہمارے علماء کے لئے قابل برداشت نہ تھا، زمانۂ جدید کے لئے اس قدر
بل عمل تھے کہ ان کی روشنی میں کسی نئی سوسائٹی کی تعمیر ناممکن تھی۔ چنانچہ سرسید ان حالات میں مجبور تھے کہ مذہب کا
ا تصور پیش کریں تا کہ اس کی اقدار قائم بھی رہیں اور مسلمانوں کو دور جدید کے نئے تقاضوں کے مطابق آگے چلنے کا موقع
حاصل رہے۔ اسی مقصد کے لئے انہوں نے حضرت عمر کے مشہور فقرے حسبنا کتاب اللہ کو اپنی نئی تعلیم کا سنگ بنیاد بنایا۔
ن روشنی میں احادیث رسول کی تنقید کی اور فقہی مسائل میں نہ صرف اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا بلکہ خود کئی مسائل میں
د بھی کیا۔ سرسید کے نقطہ نگاہ سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن ان کے اصول سے دور جدید کے سب مفکرین متفق ہیں حتیٰ کہ
مفتی عبدہ نے کئی معاملات میں وہی خیالات پیش کئے جو سرسید کر چکے تھے اور جن کی بنا پر ہندوستان کے علماء اور
مال الدین افغانی انہیں کافر، نیچری اور اسلام دشمن قرار دے چکے تھے۔

انہوں نے اسلام کو جسے وہ اپنی تحریروں میں ٹھیٹھ اسلام کہا کرتے تھے صرف قرآن مجید تک محدود کیا جو ہر مسلمان کے
بل عمل ہے۔ احادیث کے متعلق انہوں نے تفصیل سے بحث کی اور ثابت کیا کہ اس میں جدید سائنٹیفک طریقے سے تنقیح کی
رت ہے۔ لیکن ان کا مسلک یہی تھا کہ جو چیز روایتاً اور درایتاً صحیح ثابت ہو جائے وہ قابل قبول ہے۔ لیکن اس میں
ں نے ایک تفریق کی طرف توجہ دلائی۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سنت نبوی میں ہم صرف اسی چیز کو قبول کرنے پر مجبور ہیں
کو احکام دینی کہا جا سکے۔ غیر دینی معاملات میں وہ ہر مسلمان کو زمانے اور وقت کے اقتضاء کے مطابق زندگی گزارنے کی
آزادی دینا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ سیاست، معیشت، طرز زندگی، بود و ماند، تعلیم، تمدن وغیرہ معاملات میں
وں کو اختیار ہے کہ جو نسا طریقہ مناسب اور بہتر ہو وہ اختیار کریں، اس میں ان پر ... مذہب کی طرف کوئی پابندی

نہیں۔ چنانچہ حکومتِ ترکیہ کے افسوسناک حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ یہ تمام خرابیاں، بدعنوانیاں اور سیاسی کمزوریاں اسی غلط خیال کا نتیجہ ہیں جس کے موجب دینی و دنیوی دونوں قسم کے کاموں کو مذہب میں شامل سمجھا ہے اور انتم اعلم بامور دنیاکم کے جملے کو چھوڑ دیا ہے۔"

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:-

"سچا مذہب امورِ دنیوی سے کچھ تعلق نہیں رکھتا۔ ان چند معظم باتوں کو جن کا اثر اخلاق پر زیادہ تر ہے اور جو وہ بنیادی اصول بیان کر دیتا ہے۔ کچھ شبہ نہیں کہ اسلام بھی جو بے شک ایک سچا مذہب ہے انہی اصولوں پر مبنی ہے اور ہمارے رسول مقبول کا یہ قول کہ ما اتاکم من امر دینکم فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا اس پر دلیل کامل ہے اور قربِ زمانۂ نبوت میں اسی اصول پر عمل درآمد رہا۔"

چنانچہ اسی اصول کے مطابق وہ فقہی مسائل کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ صرف عالموں اور نیک آدمیوں کی ذاتی آراء ہیں جن کو ماننے یا نہ ماننے پر ہم بالکل مکلف نہیں۔ فقہ پر بحث کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ:

"اگلے زمانے کے نیک اور متدین مگر مذہب کی طرف زیادہ متوجہ عالموں نے یہ خیال کیا کہ جہاں تک ہو سکے ہر ایک کام کسی مذہبی سند پر کیا جائے پس جو واقعہ یا امر پیش آیا اس کے لئے فکر کرتے اس کو کسی مذہبی سند سے متعلق کریں اور پھر خواہ مخواہ کھینچ تان کر اور تاویلات و استدلالات دور از کار سے کسی نہ کسی سند کے متعلق کر دیتے تھے۔"

اسی اصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے سرسید نے تفسیر القرآن لکھی جو باوجود اپنی کوتاہیوں اور غلطیوں کے دورِ جدید کے مسلمانوں کی ذہنی اور مذہبی تاریخ میں ایک بلند اور عظیم مقام کی مستحق ہے۔

جناب سید هاشمی فرید آبادی

سیف الدولہ محمد ابن ابراہیم

جمال الدولہ فرخ زاد کے بعد اس کا بھائی ظہیر الدولہ ابو المظفر رضی الدین ابراہیم ابن مسعود تخت نشین ہوا۔ اسے تاریخ کے فیض نے "سید السلاطین" کا مزید خطاب دے گئے ہیں۔ نہایت دیندار بادشاہ تھا کہ عالم جوانی میں صلاح و تقویٰ کو شعار بنایا اور مسند سلطنت پر متمکن ہونے کے بعد بھی عبادت کا شغل فراموش نہ کیا۔ اسی نیکی کا دنیاوی صلہ یہ ملا کہ اپنے بزرگ خانوادے میں سب سے زیادہ عرصے بادشاہی کی (۴۵۱ تا ۴۹۲ = ۱۰۵۹ - ۱۰۹۹ء) ملک خوشحال و مطمئن رہا سلجوقیوں سے مخالفت کے بجائے مصاہرت کے رشتے قائم ہوئے۔ ہندوستان خاص پر دور دور تک مجاہدانہ حملوں نے سنت محمود کو تازہ کر دیا۔ مورخوں نے کثرت اولاد کو بھی فضل خدا کی نشانی بتایا ہے کہ ستر سے زیادہ بیٹا بیٹی نے محلات کی زینت و رونق بڑھائی۔ ان میں بڑے اور سب سے نامور فرزند سیف الدولہ محمود اور علاء الدولہ مسعود گزرے ہیں۔ مؤخر الذکر ہندوستان میں (یعنی لاہور میں) نائب السلطنت رہے اور آگے چل کر مسعود (ثانی) ہی باپ کی سلطنت کا وارث ہوا۔ مگر کمال حیرت اور افسوس کی بات ہے کہ وہ شہزادہ جس نے شہر لاہور کو سب سے پہلے سب سے زیادہ معمور و مزین کیا، تاریخ کے اوراق میں کہیں اس کی تصویر نہیں دکھائی گئی۔ کسی ایسی کتاب یا شعرا کے تذکروں میں جہاں شعرائے عصر کے قصائد مذکور ہیں ضمناً اس کا نام قلم کی زبان پر آجاتا ہے لیکن ممدوح کے احوال سے کوئی سروکار نہیں رکھتا[1]۔ حالانکہ انہی قصائد سے جنہیں پڑھ پڑھ کر یہ ارباب ذوق جھومنے لگتے ہیں۔ کار آمد معلومات اخذ کر لینا

---

[1] مثلاً منتخب التواریخ (۱ - ۳۲، ۳۶) میں مسعود سعد سلمان کا ایک نادر قصیدہ تلفظاً محفوظ کیا گیا ہے مگر اس کے ممدوح کا صرف نام اور امیر لاہور ہونا لکھ دینے پر اکتفا کی ہے۔ علیٰ ہذا مسعود سعد کے حال میں علامہ آزاد بلگرامی یہ سرسری اطلاع بہم پہنچاتے ہیں کہ شاعر امیر سیف الدولہ محمود بن ابراہیم کا ندیم تھا اور یہ شہزادہ ملک شاہ سلجوقی سے ساز باز کرنے پر معتوب و معزول کیا گیا (سبحۃ المرجان۔ طبع بمبئی ص ۲۷)۔

[2] شاید حکایت پنجاب اور لاہور کے تاریخ لکھنے والوں سے بھول ہوئی ہے کہ شہر کے بانیان گزشتہ اور فرمانرواؤں کی فہرست میں اس جگہ نام سیف الدولہ محمود کو بھول گئے۔ حتیٰ کہ تازہ ترین تالیف "لاہور پاسٹ اینڈ پریزنٹ" میں بھی اسے درج نہیں کیا گیا۔ (دیکھیے ضمیمہ فہرست والیان لاہور)

ممکن تھا۔ زمانہ حاضرہ میں مسعود سعد سلمان لاہوری کے دیوان سے یہ کام لیا گیا ہے۔ بعض ایرانی ادب شناسوں نے مبالغہ کی جھاڑیوں سے یہ پھول چن کر ایسے گلدستے تیار کئے کہ تاریخ کے ایوان میں بخوبی سجائے جا سکتے ہیں[1]۔ اسی زمانہ کا ایک اور لاہوری شاعر استاد ابوالفرج رونی گذرا ہے جس کا دیوان قصائد کبھی رودکی قدر دان نے ایران کے رسالہ ارمغان میں اہل ادب کو تحفہ دیا تھا[2]۔ بیشتر انہی دو معدنوں سے مطالب ذیل کھود کر نکالے گئے ہیں۔

ورود محمود ابن ابراہیم ابن مسعود۔ شہزادے کا پورا نام ابوالقاسم محمود، دربار غزنی کا خطاب سیف الدولہ تھا۔ بغالباً وشاید امارت ہند ملنے کے بعد "یمین امیر المومنین" کا طرہ خلیفہ بغداد نے لگایا[3]۔ لاہور میں اس کا سال ورود بھی مسعود سعد سلمان کے ایک تاریخی قصیدے سے متخرج کیا گیا ہے۔ متعلقہ اشعار یہ ہیں

چو روئے چرخ شد از صبح چون صحیفہ سیم — ز قصر شاہ مرا مژدہ داد باد نسیم
کہ عز ملت محمود سیف دولت[4] — ابوالمظفر سلطان عادل ابراہیم
فزود حشمت و رتبت بدولت عالی — چو کرد مملکت ہند را بدو تسلیم
بنام فرخ او خطبہ کرد در ہمہ ہند — نہاد بر سر اقبالش از شرف دیہیم

اس موقع پر ایک اسپ خاصہ دیا گیا تھا، اس کی توصیف کے بعد لکھتا ہے:-

منجمان ہمہ گفتند کین دلیل کند — بحکم زیج تبانی[a] کہ ہست در تقویم
کہ دیر --- ورد خطیباں کنند بر منبر — بنام سیف دول خطبہ ہائے ہفت اقلیم
بسال پنجاہ ازیں پیش گفت بوریحان — در آں کتاب کہ کردست نام او تفہیم
کہ بادشاہی صاحب قران شود بجہاں — چو سال ہجرت بگذشت تا وسین و رحیم ....

(۱) محمد بن جابر البتانی (متوفی ۳۱۷ھ) مشہور عرب منجم گذرا ہے جس کی زیج ان دنوں متداول تھی)

آخری مصرعے میں بعض نسخے تین کے بجائے سو و حیم بتاتے ہیں۔ اور ان سے شہزادہ محمود کی امارت کا سال ۴۶۶ھ / ۱۰۷۳ء

---

[1] ایران میں ابوالقاسم خوانساری نے دیوان ۱۲۹۶ھ میں پتھر پر چھاپا۔ سہیلی خوانساری نے ۱۳۱۶ش فصل میں "حصار نائی" کے نام سے اس کی شاعری پر رسالہ شائع کیا۔ اس رسالے کو رشید یاسمی کے ناقدانہ مقدمہ دیوان کا پیش رو سمجھنا چاہیئے۔ مجھے "حصار نائی" سے مکرمی وزیر الحسن صاحب عابدی استاد اورینٹل کالج لاہور نے بہرہ مند فرمایا۔ اسی کے دوسرے سال دیوان مسعود سعد سلمان "بتصحیح و مقدمہ حضرت رشید یاسمی (مطبع طہران ۱۳۱۸ شمسی) نفیس ٹائپ میں چھپ کر جلوہ افروز ہوا۔

[2] دیوان ابوالفرج رونی طبع مرسیو چایکین ضمیمہ مجلہ ارمغان ۱۳۰۴ش۔ بتصحیح و حواشی محمد علی ناصح

[3] بغداد میں یہ قائم بامر اللہ (۴۲۲ھ-۴۶۷ھ) یا اس کے جانشین المقتدی بامر اللہ (۴۶۷ھ-۴۸۷ھ = ۱۰۹۴ء) کی خلافت کا زمانہ تھا

[4] ابوالقاسم کنیت ایک اور قصیدے کے شعر سے مستفاد ہوتی ہے۔ "امیر غازی محمود سیف الدولہ و دین بعلم و سیرت و کنیت جامع [illegible]

۱۰۷۲ء نکلتا ہے۔ ایک نوروز کے تہنیت کے قصیدے سے اسی تاریخ کی تائید ہو سکتی ہے۔ اقتباس آگے آئے گا۔ لیکن مقدمہ نگار دیوانِ مسعود، فاضل یاسمی "سر جمیم" پر وثوق رکھتے ہیں۔ دیوانِ رونی کا مصحح پہلے ہی تین ج پڑھ چکا ہے (مقدمہ)۔ اس بنا پر شہزادے کا امیرِ ہندوستان مقرر کیا جانا ۴۶۹ھ مطابق ۱۰۷۵ء کا واقعہ قرار پاتا ہے۔ بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے یہ بھی ملاحظہ کر لیجئے کہ اس عینی شاہد کی روایت کے مطابق امیرِ لاہور کا رتبہ کتنا بلند تھا کہ ہندوستان کے (مقبوضہ) علاقوں میں اسی کا نام خطبوں میں پڑھا جاتا تھا۔ سر پر تاج رکھنے کی اجازت ہوتی تھی۔ اسے قریب قریب شاہی القاب سے مخاطب کرتے تھے، جس کے مزید شواہد جا بجا ان قصائد میں آتے ہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ایسے اعزاز و القاب کی تخصیص شاہی خاندان کے افراد سے ہو۔ دوسرے امیروں کو ولایت تفویض ہونے کے باوجود ایسے شاہانہ مراتب نہ دیئے جاتے ہوں۔

شاعر نے صراحت سے لکھا ہے کہ "(ابو ریحان محمد) البیرونی (متوفی ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء) اپنی کتاب "تفہیم" میں پچاس برس پہلے پیش گوئی کر گیا ہے کہ ت، ق اور تین ج کے سال میں ایک صاحب قران (یعنی صاحب طالع سعید) بادشاہ ظہور کرے گا کہ دنیا بھر میں اس کے نام کا خطبہ پڑھا جائے گا۔ کتاب مذکور واقعی ۴۲۰ھ یعنی شہزادہ محمود کے امیرِ ہند مقرر ہونے سے تقریباً پچاس برس پہلے تالیف ہوئی۔ بیرونی کا نجومی احکام لگانا اور اس زمانے میں اکثر مسلمان ملوک و امرا کا ان احکام سے خوش و شغف رکھنا ہم عصر کتابوں سے بخوبی معلوم ہوتا ہے۔ بنظر بریں شاعر سے یہ بدظنی کہ محض قافیہ پیمائی کی خاطر بیرونی کی کتاب کا نام نظم کر گیا، کسی طرح جائز نہ ہوگا[1]۔ البتہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ پیش گوئی غلط تھی یا شاعر نے اسے اپنی طرف سے اپنے ممدوح کے سر چپکا دیا۔ بہر حال شہزادہ محمود کے "صاحب قران" ہونے کی روایت ضرور مشہور عام ہو گئی تھی جس کی شہادت میں استاد ابو الفرج رونی (لاہوری) کا قصیدہ کہ اسی تقریب سعید پر نظم ہوا لائق استناد ہے اس شاخِ گل کی صرف چند کلیاں ہم نے چنی ہیں:۔

قصیدہ نمبر ۴ ۔ عنوان: "در مدح سیف الدولہ محمود بن ابراہیم
بہ مناسبت تعیین: "حکومتِ پاکستان"

شاہ نظام ملک و توام جہانیا ۔۔۔ با دولت مساعد و بخت جوانیا

---

[1] مقدمہ دیوانِ مسعود میں مرزا محمد قزوینی کا قول نقل کیا ہے کہ کتاب تفہیم لاوائل صناعت التنجیم، علم نجوم کے مبادی پر لکھی گئی ہے اس کے موجودہ نسخوں میں یہ پیش گوئی نہیں ملتی۔ لہٰذا شاعر محض قافیے کے لئے کتاب "تفہیم" کے نام لے آیا ہے۔ مگر مسعود سعد البیرونی کے قریبی زمانے کا فاضل شخص تھا۔ اس کی طباعی اور قدرتِ کلام بھی ثابت ہے۔ یہ کتاب مذکور ایران میں چھپ گئی ہے اور اس کے مطبوعہ نسخے میں یہ پیش گوئی درج نہیں لیکن بالکل ممکن ہے کہ کسی قدیم نسخے میں موجود ہو جو اب مفقود ہو گیا۔ غرض ایک قریب العصر شاعر اور اس کے معروف کلام پر بدگمانی کرنا کہ محض قافیہ بندی کے لئے ایسی من گھڑت بات لکھ گیا ہے۔ ہم جائز نہیں سمجھتے۔

چشم است بختیاری و در چشم فرسیا　　جسم است کامگاری و در جسم جانیا

گردون ترا نگاه کیخسروی دهد　　ملک بقدر والیٔ ہندوستانیا

همت بلند باید کردن که تو هنوز　　بر پایهٔ نخستین از نردبانیا

ایدون شنیده ایم که صاحبقران شود　　هنگام تو کسے، و تو کی همانیا

یعنی ہم نے سنا ہے کہ اس تیرے ہی زمانے میں کوئی صاحبقران پیدا ہوگا کہنا چاہیے کہ وہ تو ہی ہے، لہذا (جیسا کہ شاعر نے اوپر لکھا ہے) فی الحال جو حکومت ہند تجھے ملی، وہ ترقی کا پہلا زینہ ہے تجھے نگاہ ہمت بلند رکھنی چاہیے کہ قضا و قدر تجھے بڑی بادشاہی دینے کی خواہاں ہیں۔[1]

مسعود سعد کے قصائد میں صاحبقرانی کی روایت کئی جگہ آتی ہے خصوصاً آگرہ کی فتح (اگلی فصل) میں بھی ہم اس کا حال دیکھیں گے۔ یہ تکرار و تواتر دلالت کرتے ہیں کہ وہ البیرونی (یا اور کسی) کی معروف پیش گوئی پر نیز شہزادہ محمود کی آمد کے وقت عام اشاعت پا چکا تھی چنانچہ اس بہاریہ قصیدے میں جسے فاضل ہاشمی لاہور کے تقرر سے پہلے قرار دیتے اور شاعر کے شہزادے سے قدیم ترتوسل کی دلیل بتاتے ہیں، اسی پیش گوئی سے کام لیا گیا ہے۔

قصیدہ "وصف بہار و ستائش سیف الدولہ محمود" (دیوان [illegible])

مگر مشاطہ بستان شدند باد و سحاب　　کہ این ببستش پیرایہ واں کشادہ نقاب

خدائے گانِ جہان سیف دولت و دین　　بہ شادمانی در امش میان باغ و شراب

تجستہ یافتہ نوروز و این چنین نوروز　　ہزار جفت شدہ با ہمہ رجب و رباب

پھر تحسین و توصیف کے سلسلے میں لکھتا ہے۔

"شہے کہ ایزد صاحبقرانش خواہد کرد　　چنین کہ ساخت، ز آول بسازدش اسباب۔۔۔"

یعنی جسے خدا صاحب قران بنانا چاہتا ہے۔ اس کے ابھی سے اسباب فراہم ہو رہے ہیں۔ مقدمہ دیوان میں جتایا گیا ہے، یہ قصیدہ نوروز کے ماہ رجب میں واقع ہونے کی خبر دیتا ہے۔ نوروز (شمسی) فصلی ماہ فروردی کی کسی تاریخ میں آیا کرتا ہے، یہ ایام ۴۶۸ تا ۴۷۰ کے تین سال میں ہلال رجب کے ساتھ آئے تھے۔ اسی سے فاضل مقدمہ نگار قصیدے کو امارت لاہور سے دو تین سال پہلے کی نظم تصور کرتے ہیں۔ مگر ہمارے خیال میں ممکن ہے کہ شہزادے کو ۴۶۹ کے بجائے انہی سنین میں ولایت ہند تفویض ہوئی ہو اور شاعر اسی کو آئندہ صاحب قرانی کی فال قرار دے رہا ہے۔

لاہور میں شہزادے کی آمد آمد کی خبر استاد روکی کی زبان سے سنیئے:۔

---

[1] روکی کی اس زمین میں مسعود سعد نے بھی آئندہ گل بوٹے کھلائے اور سیف الدین محمود کے بھائی مسعود کی مدح لکھی ہے۔ وہ اگلے اوراق میں ہم مطالعہ کریں گے۔

نظام ملک و ولایت جمال تاج و کلاہ … سر محامد محمود شاہزادہ و شاہ

بہ لاہور و بیامد میان مرکب خویش … بر زخیمہ کوکبہ ماند شب چاردہ ماہ

بدین صفت کہ رسیدی رسیدہ بود خبر … خبر عیان شد و بفزود، ہر یکے پنجاہ ..... "

یعنی تیرے شان و شوکت سے آنے کی خبر پہلے آ گئی تھی۔ لیکن جب واقعی تو آیا تو شان و شوکت پچاس گنی زیادہ پائی گئی

فتوحات محمود ابن ابراہیم

اس قصیدے کو بھی جس میں شاعر ممدوح کو بادشاہ اور فرمان روا کے ناموں سے خطاب کرتا ہے جناب یاسمی نے امارت لاہور سے قبل زمانہ شہزادگی کی مدح گمان کیا ہے۔ (مقدمہ دیوان حاشیہ ۲) قصیدے (ص؟) کا آغاز اس طرح ہوتا ہے۔

نہے موفق و منصور شاہ بے ہمتا … زہے مظفر و مشہور خسرو والا ..... پھر شعر ۸ :

" تو سیف دولتی و دولت از تو یافتہ عز … تو عز ملتی و ملت از تو بردہ بہا

تو آں امیرے کز روزگار آدم باز … ہمی بخواست زمانہ ترا بجہد دعا ....

سلطان کی طرف سے شہزادے کی صحت مندی اور تازہ فتوحات پر خلعت و تہنیت کا بھیجا جانا :۔

" ابوالمظفر شاہ زمانہ ابراہیم … کہ پادشاہ زمین است و خسرو دنیا

بہ تازگیت فرستاد خلعت عالی … کہ عاجز است از و وہم و فکرت شعرا

قبائے خاصہ بپوشتی خود تسبیح بزر … یکے مکلل کردہ کمر و کوھر ها "

خلعت میں اسپ و اسلحہ اور جواہر کے ساتھ شاہی پیام

" پیام داد کہ اے چشم تو بما روشن … بہ مہر دل ز ہمہ برگزیدہ ایم ترا

بہ ہند رفتی و رسم غزا بجا آورد … کشید نفس عزیز تو شدت گرما "

بڑے بڑے معرکے سر کئے۔ پھر علیل ہو کر شفا پائی۔ اس پر بادشاہ اظہار محبت و تحسین سے شہزادے کا دل بڑھاتا ہے

تو ذکر مجلس انسی بزد و مجلس انس … بزد و جشن پیکار قست باز دے

بلدہ ایم امارت ترا و در خور تست … سپردہ ایم بہ ہند و مر تراست سزا "

پھر کہتا ہے کہ ہم نے یہ حکومت اس لئے تیرے تفویض کی ہے کہ عدل کی شمشیر ہاتھ میں لے کر سارے ہندوستان کا گشت لگا کے اور جو سیاہ دل کلمہ توحید کی شہادت نہ دے اس کا سر قلم کر دے۔

یہ مدح ممدوح کے ہندوستان آنے اور کارنامے دکھانے کے بعد ہی کی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ شاعروں کی بہتات میں ہم کسی تاریخی ترتیب و تحقیق سے شہزادے کی مہمات کا مطالعہ کرنے کی توقع نہیں کر سکتے۔ تاہم جو کچھ ہمارے ذہن میں آیا اجمالاً پیش کر دیا ہے۔ مسعود سعد کا ایک قصیدہ (دیوان ص ۴) سیف الدولہ محمود کے غزنی سے

ہندوستان روانگی کی اطلاع دیتا ہے جس غرض جنگ و جہاد بتائی گئی ہے

"بہ سوئے ہند خرامید بہ جستن کین   رکاب خسرو محمود سیف دولت و دین

دو دیدہ باشد شاہا کہ ملک ہفت اقلیم   چنانکہ ہند شود مر ترا بزیر نگین

ہزار شہر گشائی بہ شہرہائے بزرگ   ہزار نامۂ فتحت رود سوئے غزنین ..."[1]

ہندوستان پر لشکر لے کر چلنے کا ذکر ایک اور قصیدہ بائیہ میں، حروف تہجی کے ترتیب کی بنا پر دیوان کے صفحہ ۴۵ پر آتا ہے۔ اس کی اٹھان دیکھئے کہ کس طرح ہوا اندھیرے بادلوں کا رنگ پکڑتی اور بوڑھی دنیا کو جوان بنا دیتی ہے۔

"ہوائے روشن بگرفت تیرہ رنگ سحاب   جہان گشتہ خرف باز گشت از سر شباب"

آگے چل کر لکھتا ہے کہ میرا ممدوح ایسے ایسے گھنے جنگلوں کو طے کرتا ہے جن میں آفتاب کی روشنی بار نہیں پاتی اور ان صحراؤں کو پار کرتا ہے کہ بڑے سے بڑا دیو ان کی تھاہ نہیں پا سکتا۔

"بہ بیشہ ہائے رسی ہمی سپاہ را کہ درش — نہ   بیاد آفتاب و نہ مہتاب

ز رود ہائے لشکر ہمی گذارہ کنی! — کہ دیو ہرگز در وے نیافتے پایاب ...."

بنا بریں بہار کا موسم تھا جبکہ دوسرے ملک کے امرا اپنے باغوں میں بڑے عیش و نشاط کے مزے لے رہے ہیں۔

"کنون ملوک بہ بستان و باغ مشغولند   ہمی ستانند انصاف شادی از احباب"

مگر — "تو از نشاط بدان تا کدام شہر زنی   کدام بت کدہ سازی ز بوم ہند خراب

نشادہ مرکب غران بجائے بربط و چنگ   گرفتہ خنجر بران بجائے جام شراب ..."

شہزادے کی ان ستعدی، جفاکشی، سپہ گری کی صفات جگہ جگہ ان قصیدوں میں کثرت سے بیان کی گئی ہیں کہ اگر ان کا دسواں حصہ ہی صحیح مانا جائے تو بھی ایک غیر معمولی بہادر، حوصلہ مند، من چلے جوان کی تصویر آنکھوں میں پھر جاتی ہے۔ اس کی فتوحات اور المناک انجام کے بارے میں جو قدر قلیل معلومات میسر آئی وہ بھی اس تصور کو جمانے میں مدد دیتی ہے۔

اسی قصیدے میں خلیفہ بغداد کا خطاب "ضجیع امیر المومنین" عطا کرنا مذکور ہے۔

"تو سیف دولتی و عز ملتی کہ ترا   ضجیع خویش بنام خلیفہ کرد خطاب"

جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ خطاب امارت ہند پر پہنچ جانے کے وقت ہی اس کو مل گیا تھا۔ یہی اطلاع ذرا وضاحت

---

[1] اسی قصیدے میں شہید بلخی کے ایک اور شعر کو ہمارے شاعر نے مصرعے بدل کر تضمین کیا ہے۔

خدایگانا این داستان معروف است   کہ کرد بندہ بشعر خود اندرون تضمین

ہزار بندہ نماسد بطلعت خداوندی   ہزار کبک ندارد دل یکی شاہین"

دوسرے قصیدے (صفحہ ۲۴۲) میں ملتی ہے اور خطاب کر آئندہ ترقی درجات کی فال نیک قرار دینے سے بھی قیاس کی تائید نکلتی ہے۔ یہ وہ موقع ہے جبکہ شہزادہ لاہور سے غزنی روانہ ہوا ہے۔

بنام ایزد بر چہل لقب حضرت سلطان — ز ہندستان رسول آمد امیر و شاہ ہندستان
ملک محمود ابراہیم امیر عالم عادل — کہ سیف دولت و دین است و فخر ملت ایمان
سر شاہنشہ غازی پناہ ملک ابوالقاسم — کہ خورشید جلال است و سپہر عز سلطان . . .
صنیع خویشتن خواند امیرالمؤمنین او را — شدہ امکان اما نزول کہ باوش بر فضل امکان"

بادشاہ کی طرف سے اعزاز و اکرام کے سلسلے میں یہ جتایا گیا ہے کہ اس نے کسی دوسرے فرزند کو ایسا نہیں نوازا جتنا تجھ پر مہربان ہے۔

"خداوند جہاں سلطان بجائے ہیچ فرزندے — کجا کردست ایں اکرام، ایں اعزاز، ایں احسان
فرستادت بسے تحفہ بہ ہر جشنے و ہر روزے — ز خاص خویش خلعت ہا کہ فخر ملک از وتابان"

شہزادے کی جنگی مہمات کی مبالغہ آمیز قصیدہ خوانیوں میں سال و مقام کی صراحت نہیں۔ حالانکہ بعض معرکوں میں خود مسعود سعد سلمان شریک سفر و رفیق سفر تھا۔ اب سیف الدولہ کی صرف ایک جنگ و قلعہ کشائی کی مختصر سی کیفیت جسے شاعر نے بچشم خود دیکھا اور "تہنیت فتح آگرہ" کے عنوان سے خاصی تفصیل کے ساتھ ہمیں سنایا گیا ہے۔ (دیوان ص ۲۹۲)

"ای نسیم سحر فتح نامہ را برخوار — بہ ولایت از فتح نامہ بیار"

مہم اور دار الملک لاہور سے روانہ ہوئی اس کے لئے چالیس ہزار جنگ آزما چھانٹ کر ہمراہ لئے گئے تھے تاکہ سفر میں بے سود دشواری نہ ہو:۔

"بدانکہ تا نہ بود لشکر گران و بزرگ — گزیدہ کرد ز لشکر چہل ہزار سوار
چو چرخ کینہ کش و چو زمانہ باقوت — چو ابر طوفان نعل و چو ابر صاعقہ بار"

پہاڑوں جنگلوں سے گزرتا، میدانوں میں گرد و غبار کے بادل اٹھاتا اور جنگی جھنڈے لہراتا ہوا یہ جرار لشکر غالباً جمنا رہتک پر مہمات کے شمال سے گزر کر قلعہ آگرہ کے سامنے نمودار ہوا۔

"حصار آگرہ پیدا شد از میان گرد — بسان کوہ بر او بارہا نے چوں کہسار"

اس عظیم قلعے کے برج و بارہ ایک طرف کھنڈر ہی اب بھی قوم مٹی میں مل گئے ہیں۔ مغلیہ عہد کی فارسی تاریخوں میں ذکر نہیں ملتا۔ مگر انگریزوں کی تحقیق کی رو سے وہ جمنا کے بائیں رخ پر تھا۔ موجودہ آگرہ اور اس کی عمارات عالیہ دائیں جانب ہیں اور تمام و کمال مسلمان بادشاہوں کے وقت میں تعمیر ہوئیں۔ ایک اور لائق لحاظ بات یہ ہے کہ قصیدے میں بیانیہ یا مختصراً کچھ مذکور نہیں۔ اوّل الذکر شہر کو اس وقت تک بظاہر کوئی اہمیت حاصل نہ تھی اور ممکن ہے

پہ سلطان محمود غزنوی کی تاخت و تاراج کے بعد دیوان ساتیہ مقرر کیا ہو۔ آگرے کا راجہ جے پال بتایا گیا ہے۔
شاید اس کا اصل نام کچھ تھا۔ "جے پال" ہوتا تو اسے فارسی طرح سے املا کرنے کی ضرورت سمجھ میں نہیں آتی — شاعر
کی روایت کہ اس نے وقت انگیز لشکر کی چڑھائی دیکھ کر راجہ کو ڈراؤنے خواب نظر آنے لگے بعید از عقل نہیں ہے۔ وہ دوسرے
صبح شہزادے کی خدمت میں حاضر ہوا اور سندیسہ تاوان میں بھر کے پراگندگی ظاہر کی۔ محمود غزنوی کے پوتے نے قبول نہ کیا
کہا: ہمارے پاس روپیہ اور قلعوں کی کمی نہ تھی۔ میرا مقصود خدا کی خوشنودی حاصل کرنا ہے اور یہ حاصل کرنا ہے
ایک عظیم و دستبرد قلعہ" فتح کرنا چاہتا ہوں۔ وہ راجہ ناامید واپس گیا۔ مدافعت کی جو ممکن تھا تیاریاں کیں۔ لیکن ان
امیر لشکر کی بے قراری" اس کے جنگی جوش کی تصدیق کرتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے محاصرہ باندھنے کا خیال تک نہ کیا۔ فوج
کو آرام کرنے کی مہلت نہ دی گئی۔ دوسرے تیسرے دن عام حملے کا حکم دے دیا۔ جانباز سپاہی تیر و خدنگ کی بوچھاڑ
کو ڈھالوں سے روکتے ہوئے فصیلوں تک پہنچ گئے۔ قلعہ داروں نے ہزار جتن کئے۔ یہ سرفروش فصیل میں میخیں گاڑ کر
کمندیں ڈال کر مرتے کھپتے چڑھتے چلے گئے۔ شاعر نے بل کھاتے سانپ سے انہیں تشبیہ دے کر شبیہ کھینچ دی ہے

"پیادہ دیدم با خود و جوشن و خنجر — ہمے خزید بہ کردار مار بر دیوار"

زخم پہ زخم کھا رہے ہیں اور چڑھتے چلے جاتے ہیں۔

"ہزار زخم فگندہ و بیش نگشت ملال — ہزار زخم بخوردہ و تنش نگشت نگار"

"مامامار" کا ہندی محاورہ امیر خسرو کی مثنویوں سے نقل کرتے رہے ہیں۔ مسعود ڈیڑھ سو برس پہلے اسے لکھ گیا تھا۔

"چو زد مبارز لشکر کوس محمودی — بر آمد از پس دیوار حصن "مامامار""

شاعر جنگ کے گرد و غبار میں شہزادے کو ننگی تلوار ہاتھ میں لئے شیر کی طرح لڑتے دیکھتا ہے۔

"خدایگان را دیدم بگرد رزم اندر — چو شیر و تیغ بدست اژدہائے مردم خوار"

آخر میں فتح کی مدح اور اسے فاتح کی نسبت روایت صاحبقرانی کے درست ہونے کی دلیل بتاتا ہے۔

"حسام تیز تو شد ذوالفقار و ہند — عرب حصار اگرہ خیبر تو حیدر کرار . . .
گواہ و خواہی صاحبقران ہفت اقلیم — دلیل می کند این فتح تو بدین گفتار"

عام تاثرات

قصائد میں ممدوح کی شجاعت و جنگ آزمائی کی جگہ جگہ ستائش کی گئی ہے لیکن فوجی مہمات صرف چند ذکر ہیں
ایسے چند قصیدے دیوان کے صفحات ۲۴۳، ۲۸۰، ۲۹۵ پر ملتے ہیں۔ ۱۴۲۱ یہاں کی کامیاب لشکر کشی۔ ان کی جنگی
مہمیں ابھی حل نہیں کر سکتے ہیں۔ ایک مہم میں شاعر خود ہمرکاب ہونے کی سعادت اور ... ملی ... حاضر

کرتا ہے۔

"بندہ گر در سفر بخدمت نیست — نیست پرداخت از دعا گفتن" (ص ۲۴۴)

شہزادہ امارت لاہور کے زمانے میں غزنی گیا اور تازہ جنگی تیاریوں کے ساتھ واپس آیا ہے (قصیدہ ص ۱۲) اس خبر کی وضاحت رونی کے قصیدے سے ہوتی ہے۔ (دیوان ص ۳)

"باز آمد آں کہ ملک از و کامگار شد — باز آمد آنکہ بخت بد و بختیار شد"...

کہتا ہے اس کے جانے سے لاہور کی حکومت پر قبضہ ہو گیا جس نے مسلمانوں کو مضطرب کر دیا تھا اب (آٹھ ماہ بعد) انہیں اقتدار کی مسند چھوڑنی پڑی۔

"تا گل ہمی نمودہ سواری، پیادہ ماند — اسپ پیادہ ماندہ، چوں حق سوار شد
زاں پس کہ ایں دیار بر اسلام ہشت ماہ — دار الغرار بود ہے دار القرار شد ...
شاہ کہ لفظ سیف بگاو خطاب او — صمصام آب دار شد و ذوالفقار شد"

ان بزمی سرگرمیوں کے مقابلے میں بزمی مشاغل پر مسعود سعد سلمان کے قصیدے تعداد میں زیادہ اور بیان میں کہیں بڑھے چڑھے جاتے ہیں۔ ان کی مختصر کیفیت یہ ہے:۔

ص ۱ - نوروز کے جشن پر، جب کہ سردی رخصت ہوئی، بہار کا موسم آگیا ہے۔ سیف الدولہ کی آراستہ محفل میں غزل سرائی ہو رہی ہے۔ ص ۱۲ موسم ابر بہاراں کے جلسے برپا ہیں۔ ص ۲۲ وصف خزانۂ سلطان کہ تمام خلعت گراں بہا لاتے ہیں شہزادے کی مدح میں بغراء قصیدے سنا رہے ہیں۔ ص ۲۹ جشن نوروز اور موسم بہار کی تعریف میں۔ ص ۱۶۹-۱۷۸-۱۸۸ عید کی تہنیت۔ جشن مہرگان (لاہور میں) مدح رزم و بزم۔ جود و سخا علم و سخاوت۔ ص ۲۰۳ عید کی مبارکباد، شہزادے کی سعدہ داری سنبھو لکھنوتی کی مدح۔ ص ۱۳۸ ایضاً سے آمد ملکا عید و رفت روزہ۔ بنشیں برادر و بخواہ ساغر۔ ص ۲۰۳ جشن نوروز۔ فتح آگرہ کی تہنیت۔ ص ۲۹۱، ۲۹۲۔ موسم بہار اور شہزادے کی مدح میں دو قصیدے۔ ص ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۰۔ جشن نوروز اور عید کی مبارکبادیں۔ شاعر اس وقت غالباً محبوس اور حاضری سے معذور ہے۔ ص ۵۵۵ عید کی تہنیت۔ یہ قصائد کے خاتمے پر ایک دلکش مسدس ہے جس میں پانچ پانچ مصرعے ہم قافیہ، اور چھٹا الگ ایک قافیے سے منظم ہوتا چلا جاتا ہے۔ پہلا اور آخری بند نمونے کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔

"شکر ماہ صیام روزے برفتن بنہاد — عید فرخ کرفت کوس ولایت خود بگشاد
تا ختن آور دعید ور دم لشکر فناد — ای خنک آن کہ بصوم داد خدا بود بداد
آمد عید شریف فرخ و فرخندہ باد
فہم کلوا واشربوا یا ایہا الصائمون ....."

شاہا بجاہ اسپ چو چرخ بیاخفتہ باد   دولت بخانۂ تو ہم چو تو خفتہ باد

سر کشتگان حضرو ناوستہ وکیس بعفر   ہر جا کہ روی گیر از تو بپذیرفتہ باد

گلبن دولت مدام پیش تو بشگفتہ باد

فی فہم لا یشغال ، فی قول لا یکون"

شہزادے کے دوسرے خاقی اشغال و افعال کے بارے میں ہم نہیں کہہ سکتے لیکن ماسبق کے دو ندوں کا دو سفر بہ پابند ہو گا کہ مسعود جا بجا اس کی گواہی دے گیا ہے۔ اسی طرح اگرچہ اندرونی نظم و نسق اور طریق حکمرانی کی تفصیل جاننے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں لیکن جلسہ دربار، جشن، انعام اکرام، امرا امیر، وزیر، دیوانی عمال، کثرتِ افواج وغیرہ کے متعلق ان دو ہم عصر و ہم شہر شاعروں کے مختصر جو اشارے دیئے ہیں، ان سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ سیف الدولہ محمود کے دور میں "ولایت ہندوستان" ایک دولت مند و با اقتدار مملکت بن گئی تھی اور لاہور نے وسعت و آبادی شہرت و خوشحالی کے اعتبار سے پہلی مرتبہ دنیائے تمدن کے ایک بڑے شہر ہونے کا رتبہ حاصل کر لیا تھا[1] جس چھاؤنی سے چالیس ہزار چیدہ سوار کا باقاعدہ لشکر آراستہ ہو کر چلا، اس کے باشندوں کی مجموعی تعداد لاکھوں ہی میں قیاس کی جا سکتی ہے بے شبہ فوج میں کثرت سے بیرونی سپاہی بھرتی ہوتے تھے۔ اکثر مالا مال ہو کر اپنے وطن غزنی، ہند، خراسان وغیرہ علاقوں کو پلٹ جاتے تھے۔ تاہم بعض گروہ اور منفرداً بہت سے من چلے یہیں متوطن ہونا پسند کرتے تھے۔ انہیں تنخواہوں کی جگہ جاگیریں، دیہات انعام دے کر بسایا جاتا تھا۔ لاہور کے نواح میں ایسی متعدد جاگیروں اور نئی بستیوں کا قریب العصر کتابوں میں تذکرہ بلا ترتیب بکھرا ہوا ہے۔ شہر میں جو شاندار عمارتیں غزنوی امیر و عمائد بنا رہے تھے ان کی دھندلی سی جھلک استاد مدنی کے قصائد میں نظر آ جاتی ہے جن میں وہ مسعود سعد سلمان لوہور روز بہا ویران (لاہور) ابوالرشد رشید یا خود علاء الدولہ مسعود کے محلات جدیدہ کی تحسین کرتا اور بنانے والوں کو مبارکباد دیتا ہے۔ ان میں مسعود سلمان کا جو طبقہ امرا میں شامل نہ تھا۔ قصر عالی بنانا خصوصیت سے عام خوشحالی اور ذوق تعمیر و تزئین کا ثبوت سمجھا جائے گا۔

ایک جگہ مسعود سعد اپنے نوجوان ممدوح کو قیام امن و انتظام کے لئے سختی کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ مجوزہ قصیدے کا مطلع تھا

خویشتن را سوار باید کرد - بسختی کامگار باید کرد

اس کا ایک شعر بعض فارسی تاریخوں میں بطور ضرب المثل نقل کیا گیا ہے کہ

"ملک را چون قرار خواہی داد   تیغ را بے قرار باید کرد[2]

---

[1] چہار مقالہ - طبع قزوینی ص ۴۵ - بہجۃ الزمان ص ۱۵۰ - "وری رجل" علی اخوان سلطان ابراہیم ان سیف الدین (کذا) محمود یرید ان یذہب الی السلطان ملک شاہ بالعراق ...."

[2] دیوان صفحہ ۱۴۲ - کوئی ڈیڑھ سو برس بعد کی تاریخ - تاج المآثر (تالیف قرن ہفتم) میں یہ شعر نظر سے گزرا کتب خانہ آصفیہ کے قلمی
باقی صفحہ ... پر

امیر لاہور کے طرزِ عمل کی نسبت ہمیں جو کچھ معلوم ہے مدوم کے برابر ہے۔ لیکن خود اپنے مداح شاعر کے ساتھ اس نے جو گرم برتاؤ کیا وہ اسے ٹھنڈے مزاج کا آدمی نہیں ثابت کرتا۔ قصے کی تفصیل مسعود سعد سلمان کے احوال میں آئیگی۔ یہاں مختصراً اسی قدر کہہ دینا مناسب محل ہے کہ ایک مرتبہ تو شاعر کو جبراً لاہور سے نکالا گیا لطف و مہربانی کے بجائے قہرمانی کے جلوے اسے دیکھنے پڑے۔ کیچڑ پانی اور اندھیری رات میں جس طرح جہلم سے افتاں و خیزاں پار ہوا، اس سے ہم امیر لاہور کے تحکم و تشدد کا تصور قائم کر سکتے ہیں ملاحظہ ہو قصیدہ صفحہ ۲۳ جس کا آغاز ہی دل سوختہ شاعر کی اشکباری سے ہوتا ہے۔

"بخاست از دل و از دیدہ من آتش و آب   کہ دید سوختہ و غرقہ خرمن ایست عجاب۔۔۔"

دوسری بار اس کے کسی گھر میں بند کر دیئے جانے کا واقعہ ایک اور قصیدے سے منکشف ہوا جس میں بیچارہ شاعر اپنی بالآخر رہائی پر شکریہ اور قید کرنے والے ظالم کی تعریف کے گیت گاتا ہے۔ صا۱۹

"چند گہ باز داشت بودم من   در یکے خانۂ عاجز و مضطر۔۔۔
نیک از دولت و سعادت تو   من ز حبس آمدم سوئے منظر۔۔"

سیف الدولہ محمود کی افتاد

چہار مقالہ وغیرہ بعض تذکروں میں اشارۃً اور آزاد بلگرامی نے صراحتاً لکھا ہے[1] کہ کسی شخص نے سلطان ابراہیم کے کان بھر دیئے کہ شہزادہ سیف الدولہ محمود ملک شاہ سلجوقی (حکومت ۴۶۵ تا ۴۸۵ھ / ۱۰۷۲-۱۰۹۲ء) کے پاس عراق جانے کی فکر میں ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ سلجوقی ترک دنیائے اسلام بلکہ کہنا چاہیئے کہ دنیا کی سب سے طاقتور قوم بن رہے تھے۔ غزنوی طاقت کو پیچھے دھکیل دیا۔ محمود اعظم کے جانشین مصالحت اور مصاہرت کے نسخوں سے اپنے آپ کو سنبھالے ہوئے تھے مگر کابل، مرو اور نیشاپور کی طرف نگاہیں اپنے امیروں اور سپہ سالاروں پر لگائے رکھتے تھے کہ وہ کسی لالچ میں آکر وفاداری کے راستے سے نہ بھٹک جائیں۔ اس قسم کے الزامات کی صحت کا پتہ کہاں چل سکتا ہے لیکن معاملہ ایسا نازک تھا کہ کچھ تعجب نہیں محض شبہے پر عزیز ترین فرزند کو معزول و محبوس کرنا ضروری سمجھا گیا ہو۔ شہزادے کے دوسرے رفیقوں کے ساتھ مسعود سلمان بھی قہر سلطانی کی اسی جھپٹ میں آگیا اور سالہا سال تک قید خانے جھانکتا پھرا۔ مصائب اسیری کی فریاد و فغان میں کئی جگہ اپنی صفائیاں پیش کی ہیں۔ ان میں سلجوقی خراسان سے ساز باز کے "اتہام" کا ذکر آتا ہے۔ مثلاً قصیدہ صفحہ ۳۵۱، "نالہ از تیرہ بختی خود و اتمادِ گرفتاری"

بقیہ حاشیہ از صفحہ ۷۰ } نسخے میں، افتتاح سخن، (ضروریات جلوہ) کے زیرِ عنوان منقول ہے۔ اسی طرح طبقات ناصری میں شامل جوش انگیز موقع پر لایا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو جلد اول، ۲۰۷ (طبع آقا لطف حبیبی، ۱۹۴۹)

[1] جہد یورپ کے بڑے بڑے شہر زیر نظر زمانے میں معمولی قصبوں کی حیثیت رکھتے تھے۔ لندن کا رقبہ پرانی فصیل کے اندر ۲۲۴ ایکڑ بتایا گیا ہے بعض بادشاہ صدی عیسوی تک مسجد میں نہیں آیا تھا۔

از کردۂ خویشتن پشیمانم — جبر تو بہ رو دگر نمی دانم ...
گر غصہ آفت از آدوم — کو بستہ قسمت خدا سانم ...؟

شاعر کے ذاتی حالات میں بحث پھر آئے گی۔ یہاں سیف الدین محمود کے زوال دولت کی جو وجہ بتائی گئی ہے اس کی تصدیق منظور تھی۔ اس افتاد کا سال بھی شاعر کے زمانۂ قید کا حساب لگانے سے ۴۸۰ھ / ۱۰۸۷ء تخمین کیا گیا ہے[1]
شہزادہ محمود کو معزول و محبوس کرنا اور اس کے بھائی علاء الدولہ مسعود کو پشاور سے بدل کر لاہور میں نصب کرنا ریاست کے اکھاڑ پچھاڑ کا معاملہ تھا جس کے لئے خود بادشاہ کو جنبش کرنی پڑی اور وہ کچھ عرصے تک لاہور میں مقیم رہا۔ یہ مطالب اخذ کرنے میں رونی کے دو قصیدے (ص ۵۱ و ۵۲) خاص طور پر مفید ہیں۔ پہلا سلطان ابراہیم کے لاہور کی طرف چلنے کی خبر سناتا ہے[2]

سپہر دولت و دیں آفتاب ہفت اقلیم — ابوالمظفر شاہ مظفر ابراہیم
کشید رایت منصور سوئے لہاور — بطالعے کہ تولا کند بدو تقویم ...؟

دوسرے میں انتظام مملکت (یعنی اس انقلاب حکومت) سے فراغت پا کر بادشاہ لاہور میں دربار لگائے ہوئے بیٹھا ہے۔ شعرا قصیدے پڑھ رہے ہیں۔ وہ لوگوں کو انعام و اکرام سے سرفراز کر رہا ہے۔

روے بازار ملک ہفت اقلیم — پشت حق بوالمظفر ابراہیم ...
شاہ خرم نشستہ بادہ بدست — کردہ مضبوط نظم ہفت اقلیم
شعرا خواندہ شعرہائے فتوح — یافتہ اسپ و جامہ و زر و سیم
من رہی نیز بازگشتہ بکام! — دیدہ اقبال شاہ و حرف عزیم ...[3]

شہزادہ محمود کہاں قید کیا گیا اور اس پر کیا گذری؟ کچھ معلوم نہیں۔ دنیا غرض کی بندی مشہور ہے۔ زوال دولت کے ساتھ لاہور کے اس چمکتے ستارے کو بھول گئی۔ تاریخ میں آئندہ اس کا نام نہیں آتا۔ غالباً اسکا زندانی زندگی میں قید زندگانی سے رہائی پائی۔ عبرت کا مقام یہ ہے کہ وہی شناطراز شاعر جو اس کی صاحبقرانی کے قصیدے گاتے تھے۔ اب اس کے جانشین کی تحسین و تہنیت گزاری میں ایسے محو اور منہمک ہوئے کہ سیف الدولہ محمود کو بھولے سے بھی یاد نہیں کرتے۔

---

[1] مفصل بحث کے لئے دیکھئے مقدمہ دیوان مسعود سعد سلمان از یاسمی رسالہ حصار نائی (ص ۲۳) میں نظامی عروضی کا قول بلا صراحت کتاب نقل کیا ہے کہ شہزادہ محمود کو بادشاہ نے ۴۸۰ھ میں یکایک گرفتار کیا۔ مگر یہ سال موجودہ نادرست ٹھہرتا ہے۔
[2] چہار مقالہ (تصحیح قزوینی طبع ۱۹۰۹ء۔ ص ۴۲ و ص ۷۱) میں لکھا ہے کہ سلطان ابراہیم نے سیف الدولہ کو یکایک [illegible] گرفتار کیا اور ساتھیوں سمیت مختلف قلعوں میں بھیج دیا۔ یہ صورت بھی خود اس کے لاہور آنے کے بعد ہی ممکن ہوئی ہوگی۔

اچھی عادتیں بڑی دولت ہیں!

کیا آپ اصولِ صحت کے پابند ہیں؟



جس کی صحت اچھی اُس کی قسمت اچھی
تندرستی سے دماغ روشن اور حوصلہ
قائم رہتا ہے جسے یہ حاصل اسے سب
کچھ حاصل جسمانی صحت بہتر ہو تو ہماری
بہت سی دماغی اور روحانی پریشانیاں
کافور ہو جائیں۔

کیا آپ روپیہ بھی بچاتے ہیں؟

"تنگدستی اگر نہ ہو غالب۔ تندرستی ہزار نعمت ہے" اپنی تندرستی کا
خیال رکھیئے اور تنگ دستی کے روگ سے بچنے کے لئے روپیہ بھی
بچاتے رہیئے کیونکہ فراغت کی زندگی کے لئے کفایت بھی شرط
ہے۔ اپنی بچت سیونگز سرٹیفکیٹ میں لگائیے تاکہ بڑھتی رہے۔
اس طرح دس برس میں ہر دس روپے کے چودہ روپے بن سکتے ہیں۔ اور اس وقت یہ رقم اب سے کہیں زیادہ کارآمد ہوگی۔

بچت میں برکت ہے

روپیہ بچانے کی عادت ڈالیئے

پاکستان سیونگ سرٹیفکیٹ میں روپیہ لگائیے

۴½ فیصدی منافع۔ ڈاکخانوں سیونگ بیورو اور مقررہ ایجنٹوں سے مل سکتے ہیں

APP-25/56 (JH) UNITED

آپ کچھ بھی ہوں



ڈاکخانہ کے سیونگ بنک سے یکساں مستفید ہو سکتے ہیں۔ ملک کے گوشے گوشے میں کھلے ہوئے چار ہزار سے زائد سیونگ بنک ڈاکخانے آپ کی خدمت کے لئے موجود ہیں۔

ڈاکخانہ کے سیونگ بنک میں آپ دو روپے کی مختصر سی رقم سے حساب شروع کر سکتے ہیں اور ۱۰،۰۰۰ روپے تک زر جمع رکھ سکتے ہیں۔ بعد میں ایک دن ایک روپیہ کی قلیل رقم تک جمع کیا جا سکتا ہے۔ یہ سہولت کسی اور بنک سے حاصل نہیں ہوتی۔ جمع شدہ رقم پر آپ کو ۲ فیصدی سالانہ کے حساب سے منافع ملتا ہے جو انکم ٹیکس سے مستثنیٰ ہے۔ یہ ایک اور بڑی رعایت ہے جو کسی اور بنک میں روپیہ لگانے کی صورت میں میسر نہیں آتی۔

بچت کیجئے جس قدر اور جب کبھی ممکن ہو۔ اور اپنی بچت کا روپیہ خواہ کتنا ہی قلیل ہو ڈاکخانہ کے سیونگ بنک میں جمع کراتے رہیں۔ آپ کے آرام کی خاطر ڈاکخانہ کے سیونگ بنک قریب قریب ہر [illegible] علاوہ ازیں آپ کی بچت نہ صرف آپ کے اپنے لئے بلکہ پوری قوم کے لئے منفعت بخش ہوتی ہے۔

تفصیلات قریب ترین سیونگ بنک ڈاکخانہ سے معلوم کریں۔

ڈاکخانہ کے سیونگ بنک

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

	آنے	روپے
۱- اسلامک آئیڈ یالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۱۰
۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۸	۰
۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) ..	۱۲	۰
۴- محمد دی ایجوکیٹر (مصنفہ رابرٹ ڈکنگ)	۰	۳
۵- اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۵
۷- اسلام اینڈ کمیو نزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۸

اردو

	آنے	روپے
۸- عقائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۰
۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۱
۱- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۱	۳
۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۱- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی	۸	۱
۱- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ ..	۸	۲
۱- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین	۰	۱
۱- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۱
۱- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۲
۱- مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی	۰	۲

Regd No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل۔۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

مطبوعات ادارہ

	آنے	روپے
[illegible]	۸	[illegible]
اصول فقہ اسلامی [illegible] محمد حنیف ندوی [illegible]	۶	۲
[illegible]	۰	
[illegible] (مصنفہ [illegible] احمد ندوی)	۰	[illegible]
[illegible]	۸	۶
[illegible] (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	۹	۷
[illegible] (مصنفہ [illegible] ایم اے-پی ایچ ڈی)	۸	
[illegible] (مصنفہ [illegible] اللہ احمد)	۸	۹
[illegible] (مصنفہ مولانا [illegible])	۰	[illegible]
[illegible] (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	۸	۳
[illegible] (مصنفہ مولانا [illegible] پھلواروی ندوی)	۰	۸
[illegible] (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)	۰	[illegible]
[illegible] (مصنفہ پرنسپل [illegible] احمد صاحب)	۸	۳
[illegible] (مصنفہ مولانا [illegible] شاہ پھلواروی ندوی)	۰	۵
[illegible] (مصنفہ [illegible] علی احمد [illegible])	۰	۹
[illegible] تمدن اسلامی (مصنفہ [illegible] احمد ندوی)	۱۲	۵
[illegible] رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم [illegible] ایم اے-پی ایچ ڈی)	۰	۳
[illegible] (مصنفہ خواجہ [illegible] احمد)	۰	[illegible]
[illegible] (مصنفہ [illegible])	۰	۳
[illegible] تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)	۱۵	۰
[illegible] (مصنفہ مولانا رئیس احمد [illegible])	۰	۶

ملنے کا پتہ

سکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

ثقافت

مدیر
خلیفہ عبدالحکیم

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور

مئی
١٩٥٦

ادارۂ تحریر

- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (مدیر مسئول)
- محمد حنیف ندوی
- محمد جعفر پھلواروی
- مظہر الدین صدیقی
- بشیر احمد ڈار
- رئیس احمد جعفری
- شاہد حسین رزاقی

★

ناشر

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

۲ - کلب روڈ - لاہور

ماہنامہ ثقافت لاہور

مئی ۱۹۵۶ء

★

[illegible] شمارہ ۵

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

[illegible]

ترتیب

ماجرا

[illegible] کی فیلوسافیکل کانگرس کا اجلاس ۱۰-۱۱-۱۲ اپریل کو پشاور میں منعقد ہوا جس میں پاکستان [illegible] شرکت کی۔ امریکہ، افغانستان، بھارت اور روس کی چیدہ شخصیتوں نے بھی مقالات پڑھے اور بحث و تبادلہ [illegible] ادارہ کی جانب سے منظور الدین صاحب صدیقی، بشیر احمد صاحب ڈار اور راقم الحروف کو اس اعزاز سے نوازا گیا۔ [illegible] موضوع کی مشکل [illegible] حاضرین کی تعداد ہر اجلاس میں اچھی خاصی رہی۔ اساتذہ لوگوں کو دعوت دی گئی تھی [illegible] نہایت محنت و کاوش اور ذمہ داری سے اپنے مضامین کو ترتیب دیا۔ کانگرس کی اس کامیابی پر ہم [illegible] کو تہ دل سے مبارکباد دیتے ہیں۔ شرکا میں جناب شبیر کی ذات خصوصیت سے توجہ کا مرکز رہی۔ انہوں نے [illegible] اور گرم جوشی سے کانگرس کی رونق دوبالا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا [illegible] ہے۔ کہ ان کا پایہ بحیثیت مقرر کے بلاشبہ اونچا ہے۔ مگر فلسفہ و فکر کی گہرائیاں جو [illegible] فلسفی [illegible] وہاں [illegible] کم ہیں۔ بھارت کے مقررین اور مقالہ نگاروں کو زیادہ فکر اس امر کی رہی کہ [illegible] کی عظمت کا اعتراف کرلیں۔ اور یہ تسلیم کرلیں کہ ان کی [illegible] [illegible] ان کوششوں میں کس درجہ کامیاب ہوئے ہیں اس کے متعلق ہماری رائے [illegible] [illegible] لئے جو [illegible] کی ہے [illegible] [illegible] سے سنا۔ ان [illegible] کا [illegible] [illegible] اور لینن نے جس کی وضاحت کی۔ یہ موضوع کو جدلیاتی مادیت DIALECTICAL MATERIALISM [illegible] [illegible] کہ تمام [illegible] ہیں۔ ان کا اس [illegible] [illegible] حرکت [illegible] [illegible] — [illegible]

[illegible]

میں ایٹم کی تحقیق نے طبیعیات کے مسلمات کو بدل دیا ہے ۔ نفسیات ۔ بیالوجی ۔ اور اخلاقیات میں نئے نئے نظریات و تصورات کا ظہور ہوا ہے تو کیا وجہ ہے کہ جدلی مادیت کا قلعہ جوں کا توں قائم رہے ۔ ڈاکٹر رضی الدین صاحب نے بجا طور پر روسی دانشوروں سے کہا کہ ان کو اپنے خیالات و افکار کا نئے سرے سے جائزہ لینا چاہیے ۔ اور اپنی منطق کی بنیاد اس حقیقت پر رکھنا چاہیے کہ اب مادہ اور روح کے مابین فرسودہ لڑائی ختم ہو چکی ہے تجربات نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور انرجی میں کوئی دوئی اور ثنویت نہیں ہے ۔ انرجی حرکت و تغیر کے ایک درجہ میں مادیت کا لبادہ اوڑھ لیتی ہے ۔ اور مادہ تحلیل و تجزیہ کی ایک منزل میں محض انرجی ہو کے رہ جاتا ہے ۔ لہٰذا مادیت کا جدید مفہوم اس قدیم مفہوم سے بالکل الگ ہو جاتا ہے جو اس لاحاصل نزاع اور چپقلش کا باعث و موجب تھا ۔ ہم توقع رکھتے ہیں کہ جس طرح روسی مدبرین نے اپنی سیاسی غلطیوں کی اصلاح کی ہے .... اسی طرح یہ فکر و دانش کے معاملہ میں بھی جرأت کا ثبوت دیں گے اور اپنے فلسفہ و فکر کی سمتوں کو بدلنے کی دیانتدارانہ سعی کریں گے ۔ اس نوع کے خیالات پر اصرار اور اس بارہ میں جمود، در اصل اس بنا پر ہے کہ روس میں فلسفہ کو اب تک یہ حیثیت حاصل نہیں ہوئی ، کہ اس پر نظریاتی تعصبات سے الگ رہ کر غور کیا جاتے اور یہ سمجھا جاتے کہ علم کی یہ شاخ خود اپنا ایک مزاج اور خصوصیات رکھتی ہے ۔ ہمارے نزدیک جس دن روس میں فلسفہ کو یہ مقام حاصل ہوا جو ایک نہ ایک دن اسے حاصل ہونا ہے ۔ اسی دن اس میں خوشگوار اور معقول تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہو جائیں گی ۔ اور یہ اس لائق ابھر جائے گا کہ انسان کی عقلی و فکری خلفشار کے حل میں اس سے بھی اسی طرح مدد لی جاسکے جس طرح کہ دوسرے مکاتب فکر سے لی جاسکتی ہے ۔

صدیقی صاحب اور ڈار صاحب کے مختصر مگر عالمانہ مقالات سے متعلق اگر کچھ لکھا جاتے تو اسے لازماً خودستائی پر محمول کیا جائے گا ۔ اس لئے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں ۔ چوہدری عبدالقادر صاحب کے بارے میں اتنا کہنے دیجئے کہ ان کا مقالہ منطقی ایجابیت (LOGICAL POSITIVISM) پر بہت خوب تھا ۔ اور اگرچہ فنی اصطلاحات کی وجہ سے اس کا سمجھنا دشوار تر تھا تاہم سب نے داد دی ۔ ہماری رائے میں بحیثیت ایک اونچے منطقی کے ان کا مستقبل بہت روشن ہے ۔ بشرطیکہ یہ اسی پر اکتفا نہ کریں اور ذہنی صلاحیتوں سے آئندہ کام لیتے رہیں ۔ بے جا نہ ہوگا اگر اس موقع پر صغیر حسن صاحب کا تذکرہ کیا جاتے فارابی پر انہوں نے پیپر پڑھا جو بہت پسند کیا گیا ۔ یہ ڈھاکہ یونیورسٹی میں عربی اور اسلامک سٹڈیز کے لیکچرر ہیں ان کو حکمائے اسلام سے خصوصی تعلق رہا ہے اور اسی ذوق و تعلق کا یہ نتیجہ ہے کہ اس موضوع پر اکثر داد تحقیق دیتے رہتے ہیں ۔ چنانچہ ابن باجہ پر ان کے اکثر مضامین چھپ چکے ہیں رسالہ حی بن یقظان کو بھی انہوں نے سلیقے سے ایڈٹ کیا ہے ۔ جو دمشق سے شائع ہو چکا ہے ۔ ہم ان کی شرافت نفس اور سادگی سے بہت متاثر ہوئے کانگرس کو کامیاب بنانے کے لئے نہایت ضروری ہے کہ اسلامی فلسفہ کو مستقل حیثیت دی جاتے ۔ اور اس اعتراض کو رفع کیا جاتے کہ مسلمانوں نے اپنے [illegible] نوافلاطونیت کو اجاگر کرنے کے کوئی قابل ذکر کارنامہ انجام نہیں دیا ۔ اسلام بجائے خود ایک فلسفہ حیات رکھتا ہے ۔ اس کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی کام ہونا چاہیے ۔ اور ان تمام حکیمانہ کوششوں کو منظم شکل میں پیش کرنا چاہیے جو جو اسی شروع

تعلیقات کی صورت میں ہمارے اسلاف نے قلمبند کی ہیں۔ کانگرس کے لئے کرنے کا ایک نہایت اہم کام یہ ہے کہ لاہور میں یہ ایک جامع لائبریری کا اہتمام کرے۔ جس میں فلسفہ و حکمت سے متعلق تمام کتابیں چن چن کر جمع کی جائیں تا کہ اگر کوئی شخص اس موضوع پر اپنی توجہات کو مرکوز کرنا چاہے تو اسے مطالعہ کی آسانیاں مہیا ہوں اور وہ کامیابی کے ساتھ اپنے تصنیفی مقاصد سے عہدہ برآ ہو سکے۔ ایک بنیادی خامی ہم نے یہ محسوس کی ہے کہ کانگرس کے ارباب بست و کشاد نے پہلے سے کسی منصوبہ بندی سے کام نہیں لیا۔ بلکہ دو تین ماہ کی تگ و دو سے جو کچھ ہو سکا۔ اس کو پیش کر دیا گیا۔ غالباً اس کی وجہ موضوع کی دشواری اور قحط الرجال کا اشکال ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس طرح کے خالص علمی و فکری کام کے لئے بہت ہی کم موزوں آدمی ملیں گے۔ مگر پاکستان میں جتنے حضرات بھی اس ذوق اور منصب کے پائے جاتے ہیں ان کو ان اجتماعات سے کچھ پہلے لازماً مل جل کر بیٹھنا چاہیئے۔ اور کام کا ایک نقشہ ترتیب دینا چاہیئے تا کہ دو چار سال کی مساعی کے بعد اس کے خوشگوار اور صحت مند نتائج لوگوں کے سامنے آ سکیں۔ یہ بھی ضروری ہے کہ جو مضامین سمپوزیم میں پڑھے جائیں۔ ان کی مطبوعہ کاپیاں ان تمام لوگوں کو سالانہ اجتماع سے پہلے دی جائیں جو اس میں حصہ لینا چاہتے ہیں تا کہ وہ ان کے بحث طلب پہلوؤں پر اچھی طرح غور کر سکیں اور ایسے سوالات پیش کر سکیں کہ جن کے جواب سے فی الواقع زیر بحث موضوع کے مختلف گوشوں پر روشنی پڑ سکتی ہے۔

بہرحال ابھی ابتداء ہے۔ میاں صاحب اور ان کے جاں نثار ساتھی جس شوق اور استقلال کے ساتھ کام کر رہے ہیں۔ ہمیں امید کرنا چاہیئے کہ آئندہ انشاءاللہ کانگرس اپنے مقاصد میں کامیاب رہے گی۔ ہمیں فلسفہ و حکمت سے گہری دلچسپی ہے۔ اور ہم اسے پروان چڑھانے کے دل سے آرزومند ہیں۔ اس لئے نہیں کہ یہ بیکاروں کا مشغلہ ہے اور خیال و فکر کی مشق و تمرین کا کامیاب ذریعہ ہے۔ بلکہ اس لئے کہ فلسفہ اور صرف فلسفہ سے انسان کی ذہنی سطح بلند ہوتی ہے۔ خیالات و افکار میں توازن اور معقولیت پیدا ہوتی ہے۔ اور انسان یہ جان پاتا ہے کہ تہذیب و تمدن کی تہہ میں باقی رہنے والے عناصر کون ہیں۔ اور تیم تام لولا چمک دمک کا وہ حصہ کون سا ہے جو تباہی و بربادی پر منتج ہوتا ہے۔ فلسفہ مذہب کو قابل فہم قالب میں ڈھالتا اور نکھارتا ہے۔ اخلاق میں ایک طرح کی لطافت اور روحانیت کا باعث ہوتا ہے سیاسیات میں تنگ نظری و تعصبات پر مشتمل افکار کی تردید کرتا ہے۔ اور انسانی رفعتوں کیلئے وسیع تر بنیادیں مہیا کرتا ہے۔ ادب و شعر اور تصوف و ذوق کو تو گویا اس کے طفیل ایک طرح کی نئی زندگی مل جاتی ہے۔ ـــــ غرض فلسفہ انسان کی ذہنی و عملی زندگی کا ایک نہایت ہی اونچا تقاضا ہے جس کو پورا ہونا چاہیئے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

رومی اور مسئلہ وحدتِ وجود

وحدتِ وجود کا مسئلہ صدیوں سے حکما، صوفیا، اہلِ کلام اور اہلِ ظواہر تمام طبقوں میں معرکہ خیز رہا ہے۔ یہ مسئلہ محض دینی زندگی کے اندر سے نہیں ابھرا۔ اسلامی اور دینی زندگی تو صدرِ اسلام میں خالص ترین صورت میں موجود تھی نہ رسولِ کریم نے اس کو کوئی اہم مسئلہ بنایا اور نہ صحابۂ کرامؓ اس بحث میں پڑے۔ اسلام کا مقصد توحید کی تبلیغ تھی:۔ لا الٰہ الا اللہ، اللہ کے سوا زمین و آسمان میں یا ماورائے ارض و سما کوئی دوسرا معبود نہیں۔ فقط اسی ایک معبود کی عبادت کی جائے اسی کو رب اور خالق اور مالکِ جزا و سزا یقین کیا جائے، اسی کی طرف یکسو ہو کر رخ کیا جائے نہ فطرت کے مظاہر کی پرستش کی جائے۔ اور نہ انسان ایک دوسرے کو من دون اللہ ارباب بنائیں۔ خالق ایک ہی ہے جو مخلوق کو عدم سے وجود میں لاتا اور پھر جسے چاہے وجود سے عدم میں واپس لے جاتا ہے۔ انسان اپنی مرضی کو اسکی مرضی سے ہمکنار کر کے سعادتِ دارین حاصل کر سکتا ہے۔ خالص اسلامی توحید یہی تھی اور اسلام کا یہ دعویٰ تھا کہ یہی دین قدیم دینِ قیّم اور دینِ مستمر ہے۔ ہر نبی کی تعلیم کا مقصد اصل میں یہی تھا۔ شرائع و ضوابط کا اختلاف مرورِ ازمنہ اور تغیّرِ احوال سے ظہور میں آتا رہا۔ لیکن شعائر اور طریقِ عبادت کا فرق فروعی ہے۔ جہاں توحید ہے وہاں سب کچھ ہے اور جہاں توحید نہیں وہاں تمام ظواہر بے مغز چھلکا ہیں۔

وحدتِ وجود کا مسئلہ وہاں پیدا ہوا جہاں دین، علم کلام اور فلسفے کی آمیزش ہوئی۔ ہندوؤں میں اس مسئلے نے ویدانت کی صورت اختیار کر لی جس کے اندر خدا یا ایشور ایک اعتباری مظہری اور اضافی تصور بن گیا، وہ ہستی مطلق نہ رہا۔ ویدانت نے یہ تعلیم دی کہ ہستی مطلق ایک ذاتِ بحت ہے، جو صفات سے مبرا ہے، نرگن برہم ہی اصل ہستی ہے اس میں خالقیت کی صفت بھی نہیں جس کو مخلوقات کہتے ہیں وہ فریبِ نظر اور وہم کی آفرینش ہے۔ عالمِ انفس و آفاق تمام مایا ہے جس کی کچھ حقیقت نہیں۔ روحِ انسانی کی انفرادیت سب سے بڑا دھوکا اور ہر قسم کے فریب کا ماخذ ہے۔ اصل وجود ایک ہی ہے جس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ آتما کو اگر صحیح عرفان ہو جائے تو اس کو معلوم ہو کہ وہ پرماتما کے سوا کچھ نہیں۔ سمندر کے علاوہ موج و حباب کا کوئی وجود نہیں۔ یہ لا الٰہیت کا نظریہ ہے جس کا قدم اِلّا کی طرف نہیں اٹھتا۔ اس میں نفی مسلّم ہے اور اثبات موہوم، ذاتِ بے صفات کے سوا باقی سب کچھ معدوم۔ شنکر اچاریہ جو ویدانت کا سب سے بڑا مفسّر ہے اس کا نظریہ یہی ہے۔ بدھ مت میں اسی لاموجودیت اور لاکونیت کی تبلیغ ہے

بدھ مت میں کہیں خدا کا تصور نہیں نفسی مظاہر اور طبیعی مظاہر سب آرزوئے حیات کی پیداوار ہیں نہ نفس کی کچھ حقیقت ہے اور نہ آفاق کی۔ آرزوئے حیات کی نفی کے بعد یہ ناپید ہوجاتے ہیں کیونکہ ان کی ہستی سیمیائی ہے، صبح معرفت کے طلوع ہونے کے بعد وہ معدوم ہوجاتے ہیں ؎

یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود   صبح کو رازِ مہ و اختر کھلا غالب

یونانی فلسفہ ترقی کرتے کرتے سقراط اور افلاطون کے نظریہ علم و وجود تک پہنچا کہ ہستیٔ مطلق عقل کل ہے جو کلی تصورات کا ایک وحدانی نظام ہے۔ یہ کلی تصورات جسے مثل افلاطونی یا اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ایک ابدی حقیقت ہیں یہ کسی نفس کے تصورات نہیں بلکہ علی الاطلاق سرمدی طور پر موجود ہیں ان سے خارج میں عدم ہی عدم ہے، لیکن عدم میں یہ انفعالی استعداد ہے کہ وہ اعیان ثابتہ میں سے کسی عین یا تصور کو عارضی طور پر اپنالیتا ہے جس سے کوئی شے موجود ہوجاتی ہے۔ ہر ایک موجود میں عدم اور کسی عینِ ثابت کی آمیزش ہے وجود حقیقی عقلی تصورات ہی کا ہے جو عدم کے آئینے میں صورت پذیر ہوتے ہیں۔ موجودات محسوسہ معقولات کا سایہ ہیں۔ عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ عدم آمیختہ موجودات میں سے اپنے اعیان کی شناخت کرے۔ اسلامی توحید کا عنصر نہ سقراط و افلاطون کے ہاں ملتا ہے اور نہ ارسطو کے ہاں۔ یہ فلسفہ ترقی کرتے کرتے فلاطینوس اسکندر رومی تک پہنچا جسے مسلمان مؤرخ افلاطون ثانی کہتے ہیں۔ اس کے فلسفے کے لئے اہل مغرب جدید افلاطونیت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ ہستی مطلق نور مطلق ہے جو ماورائے روح و نفس اور ماورائے عقل و ادراک ہے اس پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تمام رنگ اسی سے نکلتے ہیں لیکن وہ خود بےرنگ ہے۔ تمام صفات درجہ بدرجہ اس سے سرزد ہوتے ہیں لیکن وہ اپنی ذات میں کسی صفت کا حامل نہیں اس نور کا اشعاع ازلی ہے۔ یہ نورِ ازلی بےشعور اور بےارادہ ہے اس نور میں اپنے مرکز سے پھیلتے ہوئے درجہ بدرجہ تنزل ہوتا ہے۔ ان تنزلات میں جو چیز مرکز نور سے اقرب ہے وہ نسبتاً افضل ہے۔ جو چیز نور سے جتنی دور ہے وہ حقیقت ازلی سے اسی قدر مہجور ہے۔ اس سے قریب ترین عقل کل ہے اور بعید ترین مادہ محض ہے جسے ظلمتِ مطلقہ کہہ سکتے ہیں اور جو عدم کے مساوی ہے۔ انسان کا انفرادی نفس انہی تنزلات کے ایک درجے میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کی آفرینش صاحبِ مقصد مشیت نے بالارادہ نہیں کی۔ ارادے اور مقاصد تنزلات کی پیداوار ہیں۔ اس لئے ذات بحت یا ہستی مطلق کے اندر ان کا وجود نہیں حقیقی وجود ایک ہی ہے جس سے تنزلات میں ہر درجہ اور ہر شے کی حقیقت اتنی ہی ہے جتنا کہ اس کو نورِ ازلی سے حصہ ملا ہے، جس طرح سورج کی کسی کرن کا وجود بالذات اور مستقل نہیں اسی طرح تنزلات کے کسی درجے میں بھی کوئی شے مستقل انفرادی وجود نہیں رکھتی۔ وحدتِ وجود کا یہ نظریہ مسلمانوں کے ہاں بھی فلسفہ تصوف کا ایک اہم جزو بن گیا اور مغرب میں عیسوی تصوف پر بھی اس نے پائیدار نقوش چھوڑے ہیں۔ یہ نظریہ ویدانت اور بدھ مت کے نظریۂ وجود سے الگ ہے اور سقراط، افلاطون اور ارسطو کی

تعلیم کو بھی پیچھے چھوڑ گیا ہے۔ جہاں عقل کل ہی ایک ابتدائی اور انتہائی حقیقت ہے فلاطینوس کے ہاں ہستی مطلق ماورائے عقل ہے۔

وجود کی وحدت ضروری نہیں کہ عقل کی وحدت یا خدا کی وحدت ہی کے ساتھ وابستہ ہو۔ یونانی فلسفے کا آغاز یہاں سے ہوا کہ تمام موجودات کی اصلیت پانی ہے اور جو کچھ ہے وہ پانی ہی کی ایک مبدل صورت ہے۔ اس کے بعد دوسروں نے کہا کہ پانی نہیں بلکہ آگ ہے۔ افلاطون کے ہم عصر دیمقراطیس نے ذراتی مادیت کی بنا ڈالی کہ کائنات و حیات کی حقیقت مادہ ہے۔ جس کے اندر لاتعداد اجزائے لایتجزی ہیں انہیں اجزا کی بدلتی ہوئی ترکیبوں سے چیزیں بنتی اور بگڑتی ہیں۔ تمام کون و فساد مادی ذرات ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ نظریہ مادی وحدت وجود ہے جس کا تعلق نہ عقل کی وحدت سے ہے اور نہ نفس یا خدا کی وحدت سے۔

اسلامی تصوف میں جو نظریہ وحدت وجود ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کے سوا اور کسی چیز کا وجود نہیں 'ہمہ اوست' جو کچھ ہے وہ خدا ہی کی ذات کا مظہر ہے ہستی ایک ہی ہے تمام مختلف ہستیوں میں ہستی مشترک ہے اور وہ ہستی خدا ہے۔ ایک فارسی متصوف شاعر کے دو اشعار کا مضمون یاد رہ گیا ہے وہ کہتا ہے کہ اے خدا تو مجھے دھمکی دیتا ہے کہ میں تجھے دوزخ میں ڈال دوں گا۔ مجھے یہ بتا کہ دوزخ کا وجود ہے کہ نہیں اگر اس کا وجود حقیقی ہے تو وہ تیرے بغیر نہیں ہو سکتا۔ لیکن جہاں تو ہے اسے دوزخ کیسے کہہ سکتے ہیں۔ اگر تو وہاں نہیں ہے تو دوزخ معدوم ہے۔

مسلمانوں میں جب موجود کی وحدت کی بحث شروع ہوئی تو بعض صوفیوں نے اپنا کلمہ بھی عام مسلمانوں سے الگ کر لیا مسلمان کہتا تھا لا الہ الا اللہ۔ بعض صوفی کہنے لگے لا موجود الا اللہ۔ لا موثر فی الوجود الا اللہ۔ اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں اور ہر وجود میں وہ موثر حقیقت ہے وہ خدا ہی ہے۔ اسلامی توحید کی تعلیم یہ تھی کہ خدا کے سوا اور کوئی معبود نہیں اب ایسے لوگ آ گئے جو کہنے لگے کہ خدا کے سوا اور کوئی موجود ہی نہیں۔ اور جب خدا کے سوا اور کوئی موجود ہی نہیں تو عابد اور معبود میں فرق بھی مٹ جائے گا اور پرستش کی حقیقت کچھ نہ رہے گی۔ چنانچہ غالب جو متصوف شعرا میں وحدت وجود کا شدت سے قائل ہے نہایت بے باکی سے کہہ اٹھتا ہے کہ ؎

اے ز وہم غیر غوغا در جہاں انداختہ — گفتہ خود حرفے و خود را در گماں انداختہ
دیدہ بیرون و درون از خویشتن میخواستی — پردۂ رسم پرستش درمیان انداختہ

خدا نے اپنے سے علاوہ دوسروں کے موجود ہونے کا وہم پیدا کر کے خواہ مخواہ دنیا میں ایک ہنگامہ مچا دیا ہے حرف کن کہہ کر اور موجودات کو ہستی کا اندازہ دے کر خود اپنی ہستی کو گمان میں مبتلا کر دیا ہے آنکھوں کے اندر بھی آپ اور باہر بھی آپ دیکھنے والا بھی خود اور دکھائی دینے والا بھی خود اپنی ہی دونوں حیثیتوں کے درمیان رسم پرستش کا ایک وہمی پردہ لٹکا دیا ہے لیکن خود غالب کو اپنا یہ نظریہ مطمئن نہ کر سکا وہ حیرت میں ڈوب کر یہ پوچھنے لگتا ہے ؎

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود — پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں — ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں — عشوہ و غمزہ و ادا کیا ہے

اور جگہ کہتا ہے کہ:-

ہاں کھائیو مت فریب ہستی — ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے
ہر چند ہر ایک شئے میں تو ہے — پر تجھ سی تو کوئی شئے نہیں ہے

مشکل حکایتیست کہ ہر ذرہ عین اوست — لیکن نمی تواں کہ اشارت باو کنند

صاحب مفتاح التکرم مولوی محمد نذیر صاحب فرماتے ہیں کہ:-

"وحدت الوجود کے قائل صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود مطلق ایک ہی ہے جو وجوب امکان قدیم و حادث مجرد و جسمانی مومن و کافر طاہر و نجس وغیرہ مختلف مظاہر میں ظاہر ہے لیکن ہر مظہر کا حکم جدا ہے اور مظاہر کے احکام میں فرق قائم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ مومن کے لئے نجات کا حکم ہے اور کافر کے لئے قتل و قید کا حکم ہے"

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد — گر فرق مراتب نکنی زندیقی

اس کے بعد فتاوی عزیزی میں سے شاہ عبدالعزیز کی یہ عبارت نقل کی ہے:-

"اول معنیٔ این کلمہ باید فہمید باز حقیقت حال باید شنید کہ وجود حقیقی بمعنی ما بہ الموجودیہ نہ بمعنیٔ مصدری اعتباری یک چیز است کہ در واجب واجب و در ممکن ممکن و در جوہر جوہر و در عرض عرض ست و این اختلافات موجب اختلافات در ذات نمی شوند، مثل شعاع آفتاب کہ بر پاک و ناپاک می افتد و فی ذاتہٖ پاک است ناپاک نمی شود۔ و این مسئلہ فی نفسہٖ حق است و ہیچگونہ خلاف شرع نیست۔ زیراکہ ہر مرتبہ از مراتب این وجود حقیقی حکمے جداگانہ دارد و شرع شریف بیان حکم ہر مرتبہ مے کند بعضے را ہادی و بعضے را حلال و بعضے را حرام و بعضے را پاک و بعضے را ناپاک مے فرماید، مردم کوتاہ بین دانند کہ این ہمہ اختلافات ذات است۔ حاشا و کلا این ہمہ اختلافات شیون و اعتبارات است مانند آنکہ در معرکہ جنگ غیر از جسم نمودار نمی باشد، اگر قاتل است جسم است و اگر مقتول است جسم است و علیٰ ہذا القیاس راکب و مرکوب و غالب و مغلوب و در قرآن مجید چند جا اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ صریح ترین آیات برین مسئلہ این است:-

سنریہم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق اولم یکف بربک انہ علی کل شیئ شہید۔ الا انہم فی مریۃ من لقاء ربہم۔ الا انہ بکل شیئ محیط و نیز آیہ ہو الاول والآخر الظاہر والباطن"

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی اپنے رسالہ وحدت الوجود میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ خود اپنے وجود میں اور اپنے توابع کے وجود میں غیر کا محتاج نہیں بلکہ اس کی ذات ہی اس کے وجود کی مقتضی ہے اور اس کی ذات ہی اپنے ارادے کے موافق ممکنات کے وجود کا تقاضا کرتی ہے۔ ممکن کا مابہ الموجودیت کیا ہے؟ اس کے وجود سے ارادۂ الٰہی کا تعلق ہے اور یہ ارادہ اللہ تعالےٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور اس کا ارادہ کا تعلق خاص اللہ تعالےٰ کی ذات کا مقتضا ہے کوئی دوسری چیز درمیان میں واسطہ نہیں ہے۔ پس ممکنات کا مابہ الموجودیت ذات حق کے سوا اور کچھ نہیں اب ذات حق تعالےٰ کو وجود یعنی مابہ الموجودات کہنا بالکل حق اور صواب ہے اور اس کا تمام اشیاء پر احاطہ جو قرآن کریم سے ثابت ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ تمام اشیاء کا مابہ الموجودیت وہی اللہ تعالےٰ ہے اور اس کو وجود مطلق لابشرط شئے اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی ذات جس طرح اپنے وجود کی مقتضی ہے اسی طرح اپنی تمام صفات کمال مثلاً سمع، حیات، بصر، علم، قدرت، ارادت اور کلام کے وجود کی بھی مقتضی ہے اسی لئے اس کی ذات کو واجب بالذات کہتے ہیں اور اس کی صفات کو جو اہل اسلام کے نزدیک ذات پر زائد ہیں واجب بالغیر کہتے ہیں۔

مولانا روم واجب و ممکن کی بحثوں میں نہیں الجھے ذاتِ الٰہی کا عالم النفس و آفاق سے کس قسم کا تعلق ہے اس کے متعلق عارف رومی کا آخری فتویٰ یہ ہے کہ یہ تعلق محسوسات اور معقولات کے احاطے میں نہیں آسکتا۔ جب اس تعلق کو منطق کے وسیلے سے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی۔ تو پیچ میں پیچ پڑتے چلے جائیں گے۔

رہ عقل جز پیچ در پیچ نیست   بر عاشقاں جز خدا ہیچ نیست

اسی لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کی ذات کے متعلق استدلالی گورکھ دھندوں میں الجھنے سے منع فرمایا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ شیطان تم کو اس وسوسے میں ڈالے گا کہ بتاؤ کہ عالم کو کس نے پیدا کیا؟ تم کہو گے کہ خدا نے پھر پوچھے گا کہ خدا کو کس نے پیدا کیا؟ تو تم چکر میں آجاؤ گے یعنی اگر عالم کے لئے خدا کا ماننا ضروری سمجھتے ہو کیونکہ عالم خود عدم سے وجود میں نہیں آسکتا تھا تو یہی استدلال خدا پر لگاؤ گے کہ خدا بھی خود بخود کیسے ہو گیا اگر خدا خود بخود ہو سکتا ہے تو عالم ہی کو قائم بالذات کیوں نہ سمجھ لیں اس سے آگے بڑھنے کی کیا ضرورت ہے در آنحالیکہ اس سے آگے قدم اٹھانے سے مسئلہ جوں کا توں رہتا ہے اور حل نہیں ہوتا۔

اکثر صوفیہ اور حکما اس مسئلے سے دست و گریباں ہوئے ہیں۔ جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے اس کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی بات جہاں تھی وہیں رہی یہ تمام جنگ فقط الفاظ کا پھیر اور اصطلاحات کی آویزش معلوم ہوتی ہے۔ جناب احمد حسن کانپوریؒ اور شیخ ولی محمد سے کچھ عبارتوں کے اقتباسات اس غرض سے نقل کئے جاتے ہیں کہ قارئین کو اندازہ ہو جائے کہ عقل استدلالی نے اس گتھی کو سلجھانے کی بجائے کس قدر اور الجھا دیا ہے احمد حسنؒ صاحب فرماتے ہیں کہ:۔

حکما کے نزدیک عالم قدیم زمانی ہے جس سے پہلے کوئی عدم خارجی نہیں یعنی یہ بات نہیں کہ عالم کسی وقت خارج میں موجود نہیں تھا پھر موجود ہو گیا ہاں اگر عالم کے لئے حدوث ہے تو حدوثِ ذاتی ہے جس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ عالم سے پہلے عدم مرتبہ ذاتِ عقل میں ہے نہ کہ خارج اور واقع میں اور عالم کا ذات واجب کی طرف محتاج اور اس سے مؤخر ہونا لحاظ عقل میں ہے جیسے ہاتھ اور قلم کی حرکت، کہ قلم کی حرکت اپنے وجود میں حرکتِ دست کی محتاج ہے وہ لحاظِ عقل میں اس سے متاخر بھی ہے نہ کہ بحسب زمان متاخر۔ کیونکہ بحسب زمان وہ اس سے متقارن ہے ؎

متکلمین کہتے ہیں کہ عالم حادث بحدوث زمانی ہے یعنی ایک وقت ایسا تھا کہ یہ عالم موجود نہ تھا پھر پیدا ہوا۔

صوفیہ محققین کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے لیکن حدوثِ زمانی سے نہیں جیسے کہ متکلمین کا زعم ہے اور نہ حدوثِ ذاتی کے ساتھ جو حکما کا خیال ہے بلکہ ان دونوں کے ماوراء ایک ایسے حدوث کے ساتھ جو واقعی اور نفس الامری ہے یعنی عالم اپنی ذات کے لحاظ سے خارج معدوم ہے مگر فیض حق اور قابلیتِ اعیان کے ساتھ موجود ہے جیسے اشکال و الوان اپنی ذات کے لحاظ سے تاریک ہیں اور ان کی نمائش نورِ آفتاب کے فیض اور نورِ چشم کے قبول کے ساتھ ہوتی ہے۔ اگر ان میں سے ایک نور مفقود ہو تو وہ اشکال اور الوان اسی طرح تیرہ و نابود ہو جاتے ہیں۔

چونکہ افاضہ حق اور قابلیتِ اعیان دائمی ہے۔ پس عالم بحسب زمان قدیم ہوا۔ لیکن جب ذاتِ عالم پر نظر کریں تو اشیاء کا وجود عدم کے بعد ہوا بلکہ اشیاء ہر آن میں حادث ہوتی ہیں۔

صاحب مفتاح العلوم فرماتے ہیں (دفتر اول حصہ تیسرا صفحہ ۴۸) "واضح ہو کہ اگر عالم کو قدیم مانا جائے تو اس پر لازم آتا ہے کہ اس کی صورتِ موجودہ اور ہیئتِ حاضرہ دائمی و ابدی ہو جو قیامت و حشر کے عقیدہ سے معارض ہے لہٰذا محققین صوفیہ کے مسلک پر یہ شبہ عارض ہو سکتا ہے کہ وہ کسی حد تک حکما کے مذہب کے مشابہ ہے جو حشر و نشر کے منکر ہیں لیکن بعض صوفیہ قدیم کے قائل ہیں اور ان کے کلام سے کہیں صراحتاً اور کہیں کنایتہً یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ وہ موجود عالم کے دوام کے معتقد ہیں اور اس قسم کے اشعار کا استشہاد ان کے اس عقیدے پر روشنی ڈالتا ہے۔

مطرب بیا تمگ چنگ تا امروز نے خوریم   پس تو دور شد کہ گنبد چرخ این صدا شنید

ماجرائے من و معشوق مرا پایان نیست   آں چہ آغاز ندارد نپذیرد انجام

فرماتے ہیں کہ یہ خیال بظاہر تعلیمات شرع کے ساتھ اجنبیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید کی بہت سی آیات ظاہر المعنی بصورت جمہوری پکار رہی ہیں کہ دنیا کی یہ موجودہ حالت استمراراً قائم نہیں رہے گی بلکہ اس میں ایک تغیر عظیم آنے والا ہے۔ تاہم لازم ہے کہ ہم صوفیہ علیہ کے متعلق کسی بدگمانی کو اپنے دل میں راہ نہ پانے دیں خصوصاً جب ہم یقین رکھتے ہیں کہ یہ لوگ سوادِ اسلام کی ایک برگزیدہ جماعت ہیں، پھر اس برگزیدہ گروہ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ ان کو کشف و ذوق سے حدوث و قدم کا باہمی رابطہ معلوم ہو گیا ہے جس کی بدولت وہ :-

"در عین قدم حدوث و فنا را قائل اند و با وجودِ حدوث بقدم مائل"

یعنی قدم و حدوث کا معاملہ اور وجود کی ان دو حیثیتوں کا باہمی رابطہ منطق سے نہیں بلکہ کشف و وجدان سے حل ہوتا ہے۔ دوامِ وجود بھی درست ہے اور قیامت و حشر بھی یقینی ہے۔

"مسئلہ قیامت و حشر بس غامض است و با طلبا و بیانِ آں رخصت نیست و اِلّا بتفصیل گفتہ می شد۔

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من — ایں حرف معمہ نہ تو خوانی و نہ من

ہست از پسِ پردہ گفتگوئے من و تو — گر پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

حرم جویاں درے را مے پرستند — فقیہاں دفترے را می پرستند

برافگن پردہ تا معلوم گردد — کہ یاراں دیگرے را می پرستند

آنانکہ حسن روئے تو تعبیر می کنند — خوابِ ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند

ہمہ اوست یا وحدتِ وجود کا مسئلہ تصوف کا اصولی موضوع بن گیا۔ لیکن اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو اس کے ڈانڈے الحاد سے ملجاتے ہیں مغرب کا ایک مشہور مفکر شوپن ہار کہتا ہے کہ وحدتِ وجود کا نظریہ الحاد کی شاعری ہے اور امریکہ کا فلسفی ولیم جیمز کہتا ہے کہ وحدتِ وجود اخلاقی تعطیل ہے یعنی ذاتِ واحدہ کے لازمی مظاہر ہونے کی وجہ سے خیر و شر کا باہمی امتیاز محض اعتباری رہ جاتا ہے اور باوجود اس تنبیہہ کے کہ اگر فرق مراتب نہ کنی زندیقی تمام مراتب ایک ہی وجودِ مطلق میں ضم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً صحابی کی یہ رباعی لیجئے۔

عالم بخروش لا الٰہ الا ھو ست — غافل بگماں کہ دشمن است او یا دوست

دریا بوجودِ خویش موجے دارد! — خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

تمام عالم میں ایک وحدتِ مطلقہ کا دریا موجزن ہے اس میں کسی کی دشمنی یا دوستی کا سوال نہیں کسی چیز کو خیر اور کسی کو شر سمجھنا اور ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہنا محض دھوکا ہے۔ نفس کی اندرونی پیکار یا نفس کی طبیعی عالم اور ماحول سے کشاکش غیر اصلی ہے۔

گفتم از وحدت و کثرت سخنے گوئی بر مز — گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریا ست

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہیں — حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

ہے مشتمل نمودِ صور پر وجودِ بحر — یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں (غالب)

وحدتِ مطلقہ کا ایک لامتناہی رشتہ ہے جس میں گرہیں پڑ جانے سے کثرت کا دھوکا ہوتا ہے جس گرہ کو بھی کھول کے دیکھو، اس رشتے کے سوا اور کچھ نہ ملے گا عالم یا اشیاء کا خدا سے الگ معلوم ہونا اسی قسم کا فریبِ ادراک ہے۔

چونکہ وحدتِ وجود کا نظریہ اپنے نتائج میں قرآنی توحید سے جا بجا ٹکراتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے مسلمان صوفیا اور

حکما کا ایک گروہ توحیدِ وجودی کی بجائے توحیدِ شہودی کا قائل ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ عالم خدا کے صفات کا مظہر ہے مصدر کی وحدت کا پرتو مظہر پر بھی ہے۔ وجود موجودات کا بھی ہے اور خدا کا بھی۔ لیکن جن معنوں میں خدا موجود ہے ان معنوں میں موجودات موجود نہیں۔ خدا اور مخلوقات کی باہمی نسبت کسی جسم اور اس کے سایہ کی نسبت ہے۔ سائے کا بھی وجود ہے لیکن جسم کے وجود کے مقابلے میں بے مایہ ہے اور اپنی ذات کے لئے جسم کا محتاج ہے۔ تمام ممکنات و حوادث ہستی مطلق کے اظلال و پرتو ہیں۔ خدا کی ہستی کے مقابلے میں تمام اشیاء کی ہستی ہیچ اور کالعدم ہے۔ جب انسانی روح میں وحدت کا عرفان کا کشفِ حقیقت ہوتا ہے تو پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ جدھر دیکھتا ہوں اُدھر تو ہی تو ہے۔ اینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ شیخ اکبرؒ اور بہت سے اکابر صوفیہ وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔ لیکن ان کے ہم مرتبہ دیگر صوفیہ جن میں مجدد الف ثانیؒ بھی شامل ہیں وحدتِ شہود کو درست سمجھتے ہیں۔ وحدتِ شہود کے قائلین میں سے سب سے زیادہ موثر دلائل اور مثالیں شیخ سعدیؒ کے کلام میں ملتی ہیں۔

مولانا شبلیؒ جو نہ صوفی ہیں اور نہ حکیم مولانا رومؒ کے نظریات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود میں فرق یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وحدتِ شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سائے کو انسان نہیں کہہ سکتے، وحدتِ وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہلِ ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے بغیر چارہ نہیں۔ کسی قدر منطقی بحث کے بعد مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ صحیح عقیدہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے۔ لیکن وہ ذاتِ باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذاتِ باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضراتِ صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا۔ کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں ہیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ آگے چل کر یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوصِ قرآنی اس کے خلاف ہیں۔ لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے: "ھو الاول ھو الآخر ھو الظاہر ھو الباطن"۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا رومیؒ کی نسبت کیا فیصلہ کیا جائے کہ ان کا شمار وحدتِ وجود کے قائلین میں ہے یا وحدتِ شہود کو تسلیم کرنے والوں میں۔ تمام مثنوی کے پڑھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا روم پر کسی قسم کا لیبل لگانا مشکل ہے اور نہ یہ درست، ایسا کرنا ان کے ساتھ ناانصافی ہے۔ ان کی کیفیت وہی ہے جو اپنی ایک غزل کے مطلع میں بیان کی ہے کہ:۔

چہ تدبیر اے مسلمانان کہ من خود را نمی دانم

جو شخص یہ کہے کہ میں بہتر فرقوں سے متفق ہوں اس کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ وہ وجودی ہے یا شہودی، جبری ہے یا قدری

ہر فرقہ والوں نے مولانا کے اشعار سے استشہاد کیا ہے اور یہ ایسی ہی بات ہے کہ ہر فرقے نے قرآن کریم کی آیات سے استشہاد کیا ہے۔ وجودی اور شہودی دونوں گروہوں کو مولانا کے اشعار سے مدد مل سکتی ہے۔ سینکڑوں اشعار ایسے ہیں کہ مولانا کو اُن کی وجہ سے وجودی کہہ سکتے ہیں:

می شناسد ہر کہ او را منظر است کایں فغان ایں سری ہم زان سر است
یا جملہ معشوق است و عاشق پردہ

کہیں کہیں صاف صاف کہتے ہیں کہ فقط ذاتِ واحد ہی موجود ہے اور تعدد یا کثرت اعتباری ہے:-

گر ہزاراں اند یک کس بیش نیست جز خیالاتِ عدد اندیش نیست
بحر وحدانیست جفت و زوج نیست گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود دو ہمی بیند چو مرد احول بود
چونکہ جفت احولانیم اے شمن لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دیدۂ احول است ورنہ اول آخر، آخر اول است
کل شئ ما خلا اللہ باطل ان فضل اللہ غیم باطل!

اگر کتنا ہی کثرت بھی ہو تو اس کے اندر وجود حقیقی ایک ہی ہے۔ محسوسات اور زمان و مکان کے عالم میں خیالات تعداد اور کثرت کی طرف جاتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا ادراک ایسا ہی ہے جیسے کہ بھینگے شخص کی بینائی جس کو ایک چیز دو نظر آتی ہے انسان کی اس چشم احول نے اس کو مشرک بنا دیا ہے اگر بصیرت کامل ہو تو اس کو اول و آخر ایک ہی دکھائی دیں۔

وحدتِ وجود کے مسئلے میں انسان فقط قدیم و حادث اور خالق و مخلوق کے باہمی تعلق ہی میں پیچ و تاب نہیں کھاتا، بلکہ خیر و شر و سزا اور جزا اور جبر و اختیار کے متعلق بھی طرح طرح کی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ خدا ہستی مطلق بھی ہے۔ اور خیر مطلق بھی۔ لیکن قرآن مجید کہتا ہے کہ خیر و شر دونوں کا خالق خدا ہی ہے۔ دوسری طرف اگر مشیت مطلقہ فقط ایک واحد مشیت ہے جس کے بغیر کوئی پتہ نہیں ہلتا اور انسان کچھ نہیں چاہ سکتا جب تک کہ خدا نہ چاہے تو انسانی اختیار معدوم ہو جاتا ہے جس پر تمام اخلاق تمام شریعت اور امر و نہی کی عمارت قائم ہے۔ مولانا کے ہاں بڑی وضاحت کے ساتھ خیر و شر کا بھی امتیاز بھی ہے۔ اور جزا و سزا کے لطیف حقائق بھی ہیں وحدتِ وجود کے قائلوں کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان کو از روئے منطق جبری ہونا چاہیئے۔ چنانچہ گلشن راز کا مصنف محمود شبستری جو وحدتِ وجود کی طرف مائل ہوتا ہے، کیسی ضعیف سی شے کے حوالے سے کہتا ہے

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است نبی فرمود کو مانند گبر است

لیکن مولانا بڑی شدت سے اختیار کے قائل ہیں اور جبر کی تعلیم کے مخالف ہیں۔ انسان کا اختیار اس کے وجود ہی سے سرزد ہوتا ہے۔ جب وہ شر کو اختیار کرتا ہے تو وہ خدا کی مشیت کے خلاف عمل کرتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے اندر وجود کا وہ پہلو بھی حقیقی ہے جو خدا کی مشیت کے مطابق نہیں۔ انسان کا اخلاقی شر عدم سے تو سرزد نہیں ہوتا یہ صحیح ہے کہ انسان کو یہ اختیار خدا کی طرف سے ملا ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس اختیار کا مذموم استعمال وجود مطلق کی غیر منقسم مشیت کا مظہر ہے۔ پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل نہیں ہو سکتا کہ ہر شخصیت کا وجود وجود الٰہی اور وہ وجود واحد ہے۔

ماہیت و وجود کی بحث ایک قدیم فلسفیانہ بحث ہے۔ یونانی فلسفے کے ابتدا ہی میں یہ مسئلہ چھڑ گیا تھا کہ ہستی مطلق کی ماہیت کیا ہے اور وجود قدیم کا وجود حادث سے کیا تعلق ہے یا ہستی مطلق اور اس کے مظاہر کا باہمی رابطہ کس انداز کا ہے۔ اسی ضمن میں جوہر اور اعراض کی بحث نکلی ہے۔ جوہر وہ ہے جو قائم بالذات ہے اور اعراض وہ ہیں جن کا وجود ذیلی ہے یعنی جوہر ان اعراض کا محل ہے اور اس محل کے بغیر اعراض قائم بالذات نہیں رہ سکتے۔ اسی بحث کی ایک شق ثبات اور تغیر کا مسئلہ ہے عالم ہر لحظہ متغیر ہے کہیں سکون و ثبات نہیں ہے

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیّر ہے زمانے میں (اقبال)

لیکن یہ تغیرات جس ہستی میں واقع ہوتے ہیں کیا وہ خود بھی متغیر ہے اگر وہ خود متغیر اور متاثر نہیں ہوتی تو تغیر کس چیز میں ہوتا ہے۔ دینی اصطلاحیں تو اس وقت موجود نہ تھیں لیکن دینی مصطلحات میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ وجود الآن کما کان اور کل یوم ھو فی شان میں باہمی نسبت کس قسم کی ہے۔ یہ بحث فلسفے میں ابھی تک جاری ہے اور جب تک فلسفیانہ تفکر عقلی زندگی کا ایک عنصر رہے گا تب تک یہ بحث جاری رہے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بحثیں ذہن کی بحثیں نہیں ہیں اور ان کا کوئی تشفی بخش حل بھی نہیں ہے۔

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معما را

عارف رومی نے مثنوی میں جا بجا ان لاینحل مسائل پر عقلی بحثیں بھی کی ہیں اور ان کے ضمن میں عمیق حکیمانہ نکات بھی بیان کئے ہیں لیکن مولانا کا اصل مسلک یہ ہے کہ عقلی بحث ایک حد تک رہنمائی کر سکتی ہے لیکن زندگی کے انتہائی مسائل میں عقل سے بالاتر وسائل انکشاف حقیقت موجود ہیں وہ فرماتے ہیں کہ موجودات میں جو مختلف مراتب و مظاہر ہیں ان کا باہمی ربط بھی ادراک و بیان میں نہیں آ سکتا۔ ہستی مطلق اور اس کے مظاہر تعلق تو اور بھی عقل و فہم سے مستبعد ہے۔ شروع مثنوی میں فرماتے ہیں:۔

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جان دستور نیست

جان و تن کا رابطہ کس قدر قریبی اور ظاہر حقیقت ہے لیکن جان دکھائی نہیں دیتی کیونکہ چشم و گوش را آں نور نیست۔

جان و تن کا رابطہ یا نفس و بدن کا رشتہ فلسفہ اور نفسیات کا معرکۃ الآرا مسئلہ ہے کہ جانِ جاں کا تعلق جان سے کیسا ہے یا روح الارواح کا تعلق انفس و آفاق سے کس قسم کا ہے۔ خدا اور موجودات کا رشتہ مولانا کو بھی متصوف شعراء کی طرح مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دریا اور موج و حباب و ماہی کی مثال کبھی آفتاب اور اس کی شعاعوں اور اس کے سائے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں کبھی ان مثالوں سے ہٹ کر لطیف تر تشبیہات سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم الوہیت عالم معنی ہے اور موجودات و مظاہر کا تعلق عالم معنی سے اسی قسم کا ہے جس قسم کا تعلق لفظ اور معنی میں پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر ہوتے ہیں اور معنی پنہاں، الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور معنی ایک۔ لیکن اکثر استدلالات اور تشبیہات کو استعمال کرنے کے بعد فوراً یہ کہہ کر قلم توڑ دیتے ہیں کہ:۔

خاک بر فرق و سرِ تمثیل من

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت

شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

ایسی باتوں میں عقل کی کوشش تشریح بس اسی قسم کی ہے کہ گدھا دلدل میں دھنس گیا ہے۔ جس قدر زور لگائے گا اسی قدر اور دھنستا جائے گا۔

فرماتے ہیں کہ جان بدن کے ساتھ پیوستہ ہے لیکن ان کا رابطہ ماورائے ادراک ہے۔ قلب یعنی گوشت کے لوتھڑے میں نورِ دل، آنکھ میں نورِ بصارت، مغز میں عقل، ان وجودوں میں ایسا تفاوت ہے کہ ایک دوسرے سے کچھ موافقت اور مماثلت معلوم نہیں ہوتی۔ عقل علت و معلول کے رشتے تلاش کرنے کی عادی ہے۔ لیکن مغز اور عقل میں علت و معلول کا رشتہ کس طرح قائم ہو سکتا ہے۔ مغز مادی چیز ہے اور عقل غیر مادی۔ مغز مرکب ہے اور عقل بسیط، مغز مکان کے اندر ہے اور ابعادِ ثلاثہ رکھتا ہے عقل کی کوئی مکانی سمت نہیں یعنی عقل لامکانی ہے علت و معلول کا چون و چرا ایک ہی قسم کے موالید و مظاہر میں ہو سکتا ہے لیکن جب دو مظاہر کی نوعیت میں بنیادی تفاوت ہو تو ان کو علت و معلول کے رشتے میں منسلک نہیں کر سکتے۔ خدا کا رشتہ موجودات کے ساتھ اس سے زیادہ قریبی اور زیادہ گہرا ہے جو بصارت کا آنکھ سے یا عقل کا مغز سے ہے نحن اقرب الیہ من حبل الورید شہ رگ کا تعلق انسانی کی جان سے بہت قریبی ہے لیکن قرآن کہتا ہے کہ خدا کا قرب روح انسانی سے اس سے کہیں زیادہ ہے۔ جب بدن سے جان کا قرب بے کیف و کم ہے تو خدا یعنی ہستی مطلق کا تعلق موجودات سے اور بھی زیادہ چون و چرا سے ماوراء ہوگا اقرب سے اقرب و ابعد سے ابعد۔ لیکن یہ قرب و بعد مکانی اصطلاحیں ہیں اور مکانیت کیفیاتِ وجود میں محض ایک جزوی اور اعتباری و اضافی کیفیت ہے۔ اس لحاظ سے یہ انداز تفکر حیات و وجود کی ماہیت کو سمجھنے سے عاری ہے۔

اتصالے بے تکیف و بے قیاس

ہست رب الناس را با جان ناس

ان تعلقات میں قانون تعلیل کام نہیں آتا۔

عقل‌ها در دانش چونی زبون   این تعلق‌ها نہ بے کیف است و چون

چون و چرا والی دانش کا ان ادراک کے حقائق میں بڑا حال ہوتا ہے۔ عالم طبیعی میں مادہ اور حرکت دو اساسی حقائق شمار ہوتے ہیں۔ لیکن مادے میں جو حرکت ہے وہ غیر مادی ہے مولانا پوچھتے ہیں کہ تیری انگلیوں میں جو حرکت ہوتی ہے تو کیا وہ حرکت مکانی ہے۔ اس کا مظہر یعنی انگلیوں کا نقل مکانی ایک مکانی مظہر ہے۔ لیکن حرکت خود اپنی ماہیت میں مکانی نہیں۔

نیست آن جنبش کہ در اصبع تراست   پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست

عقل کا بھی یہی حال ہے دماغ تو مکان میں ہے لیکن عقل مکان میں نہیں۔

قرب بے چون است عقلت را بتو   نیست او پیش و پس و سفل و علو

مولانا نے مثنوی میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ ماہیت وجود کی تمام بحثوں میں عقل منطقی اسی لئے بھٹک جاتی ہے کہ تمام روابط کو مکانیت کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ زمان کی ماہیت مکان سے بالکل الگ ہے لیکن عقل جب زمان کو بھی قیاس میں کرتی ہے تو مکان پر قیاس کرتی ہے، حالانکہ وقت اور ابعاد مکانی میں کوئی مماثلت نہیں۔ اقبال بھی ان کے شاکی ہیں کہ وقت را مثل خطے پنداشتی، مولانا کہتے ہیں کہ خود تمہارے وجود کے اندر بھی جو مکان میں ہے طرح طرح کے غیر مکانی روابط موجود ہیں۔ الوہیت کی لامکانیت تو ان سے بھی وراء الوراء ہے خدا کے وجود کا دیگر موجودات سے یا وحدت کا کثرت سے کیا رابطہ ہے یہ تعلق طبیعیاتی علت و معلول یا ریاضیاتی قرب و بعد سے واضح نہیں ہو سکتا خالق علوی سے بے تعلق نہیں ہے لیکن یہ تعلق عام علت و معلول کا رابطہ نہیں ہے

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او   آن تعلق ہست بے چون اے عمو

انسان کا قیاس مکانی فصل و وصل کے بغیر نہیں چلتا اور خدا و مخلوق کے واسطے میں مکانی فصل و وصل کا قصہ ہی نہیں۔

زانکہ فصل و وصل نبود در میان   غیر فصل و وصل نیندیشد گمان

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو   بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر (غالب)

مولانا فرماتے ہیں کہ تعدد اور کثرت اور زمان و مکان کا عالم عالم خلق ہے، ہستی جب ظہور پذیر ہوتی ہے تو عالم خلق کے سانچوں میں ڈھل جاتی ہے فصل مکانی اشیاء میں تعدد پیدا کرتا ہے۔ لیکن عالم امر یعنی روحانی عالم میں مکانیت نہیں اور نہ اس میں مکان آلودہ زمانیت ہے۔

بے جہت دان عالم امر و صفات   عالم خلق است جسہا و جہات

اگر عالم امر حقیقی ہے تو امر کے لئے لازم ہے کہ آمر کا وجود بھی ہو اگر عالم امر میں لامکانیت ہے تو آمر میں لازماً یہ صفت بدرجۂ اولیٰ موجود ہوگی یہ سب فصل و وصل کے مکانی دھوکے ہیں جن کی وجہ سے نہ سمجھنے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ

خود تیری جان کا تیرے جسم سے کس قسم کا رابطہ ہے اور نحن اقرب من حبل الورید، خدا کا قرب سمجھ میں آتا ہے۔

وحدتِ وجود کی بحث میں ذات و صفات کے باہمی تعلق کی بحث بھی آجاتی ہے۔ صفات کا ذات سے کیا تعلق ہے اس بحث میں معتزلہ اور اشاعرہ بری طرح الجھ گئے اور اس کو عقاید کا ایک اہم مسئلہ بنا دیا۔ اگر خدا واحد ہے تو اس میں صفات کی کثرت کیسے ہو سکتی ہے۔ صفات ذات کا جزو لا ینفک ہیں یا ذات سے جدا ہیں۔ کیا خدا کی کچھ صفات ذاتی ہیں اور کچھ اضافی۔ صفات خدا کی ذات میں داخل ہیں یا اس پر زائد ہیں۔ مولانا متکلمین کی طرح ان بحثوں میں نہیں الجھے اور نہ متکلمین کے انداز مناظرانہ سے استدلال کیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلے میں جو رویہ اختیار کیا ہے اسے ہم دوسری جگہ بیان کریں گے۔ یہاں صرف یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ مومن کو یہ جو حکم ہے، کہ تخلقوا با خلاق اللہ یعنی اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرو اور حسبِ مقدور ان صفات کو اپناؤ اس کوشش کرو اور حسبِ مقدور ان صفات کو اپناؤ۔ اس کوشش میں انسان کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے۔ اگر صفات وجود ہی کی مظہر ہیں تو کیا صفات کو اپنانے سے خدا اور انسان ہم وجود ہو جاتے ہیں یا ہم صفتی سے ہم وجودی لازم نہیں آتی۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ جب میرا بندہ مجھ سے قرب حاصل کرتا ہے تو میں اس کی بصارت بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ میں اس کی شنوائی بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے یعنی اس بندے کے افعال میں اور خدا کے افعال میں فرق نہیں رہتا یعنی من تو شدم تو من شدی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ قرآن کریم میں جو رسول کریمؐ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ ما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی۔ یعنی خاک کی مٹھی کفار پر تو نے نہیں پھینکی۔ بلکہ اللہ نے پھینکی وہ اسی حقیقت کا اظہار ہے کہ جب بندے کی مرضی خدا کی مرضی میں ضم ہو کر ایک ہو جاتی ہے۔ تو پھر اس بندے کا قول و فعل خدا کا قول و فعل ہو جاتا ہے۔

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود　　　گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

فنا میں بقا کا یہی انداز ہے۔ فرد کی انفرادیت الوہیت کی مشیت کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی وحدتِ مشیت کے حصول کے دو طریقے ہیں ایک طریقہ فعلی ہے اور دوسرا انفعالی۔ فعلی طریقہ یہ ہے کہ انسان کمال جد و جہد کرے۔ شخصی ہوا و ہوس کو ملیا میٹ کرے اور زندگی کے الٰہی اغراض اور ابدی اقدار کو نصب العین بنا کر اپنے ہر فعل کا رخ ان کی طرف موڑ دے جیسا کہ نبیؐ کا حال ہوتا ہے کہ اس کا کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا، مرنا جینا سب خدا کے لئے ہوتا ہے یا عام محاورے میں یوں کہو کہ خدا ہی اس کا اوڑھنا بچھونا ہو جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ انفعالی ہے کہ کوئی شخص یہ فیصلہ کر لے کہ میں خدا کے کئے پر راضی ہوں۔ انفس و آفاق میں تمام حوادث و افعال کا خالق خدا ہی ہے جو اس کی تقدیر ہے وہی میری مرضی ہے۔ یہ رضا و تسلیم کا انداز ہے۔ لیکن جد و جہد سے حاصل کردہ توحیدِ مشیت کے مقابلے میں اس کا درجہ کم ہے۔ حافظ نے اسی تفاوت کی طرف اس شعر میں اشارہ کیا ہے ؎

قومے بجد و جہد گرفتند وصل دوست　　　قومے دگر حوالہ بتقدیر مے کنند

لیکن اسلامی توحید کے مطابق اس یگانگت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے شیخ اکبرؒ جو وجودی گروہ کے امام ہیں وہ بھی وجود میں فرق مراتب کے قائل ہیں۔

الربّ ربٌّ وان تنزّل   والعبد عبدٌ وان ترقّی

رب العلمین تنزلات وجود کے باوجود بھی ربّ ہی رہتا ہے اور عبد کمال ترقی پانے پر بھی عبد ہی رہتا ہے یعنی عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے متعلق مرشد رومیؒ نے ایک بلیغ مثال پیش کی ہے۔

رنگِ آہن محوِ رنگِ آتش است   زآتشے می لافد و آہن وش است
چوں بسرخی گشت ہمچو زرِّ کاں   پس انا النّار است لافش بے گماں
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم   گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است و ظن   آزموں کن دست را بر من بزن

آگ میں ڈالے ہوئے لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہو جاتا ہے سہے تو وہ لوہا۔ لیکن آگ ہونے کا دعوے بلند بانگ کر سکتا ہے۔ جب خوب آتش آشام ہو کر وہ خالص سونے کی طرح دکنے لگتا ہے تو بے شک و گماں، میں آگ ہوں، میں آگ ہوں، پکارنے لگتا ہے۔ تبدیلی ہیئت سے اس کا رنگ بھی آگ سا ہو جاتا ہے اور اس میں جلانے کی صفت بھی آگ کی طرح کی پیدا ہو جاتی ہے وہ اپنے آپ کو سراپا آتش سمجھ کر شک کرنے والے کو کہتا ہے کہ اگر تجھے یقین نہیں تو ذرا ہاتھ لگا کر دیکھ لے

فنا و استغراق کی حالت میں کبھی کسی نبی یا ولی کے فعل کو خدا کا اپنا فعل کہتا ہے اور کبھی نبی یا ولی اپنے متعلق ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے دھوکا ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو خدا سمجھ رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ روحانیت کے بلند ترین مقام پر پہنچنے کے بعد بھی کسی برگزیدہ انسان نے خدائی دعویٰ نہیں کیا۔ فرعون کے انا الحق اور منصور کے انا الحق میں الفاظ کے سوا کوئی معنوی مناسبت نہیں۔ جاہل پیر اور کور باطن مریدان الفاظ سے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ اسی دھوکے کی وجہ سے وہ مذاہب پیدا ہوئے جن میں کسی ہادی کو خدا کا اوتار سمجھ لیا گیا کہ رب العلمین انسان کا روپ دھار کر دنیا میں آتا رہا ہے میں نے مغرب میں بارہا عیسائیوں سے یہ سوال کیا کہ تم مسیحؑ کو خدا کیوں سمجھتے ہو؟ انہوں نے خود تو کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا۔ اس کا جواب ہمیشہ یہی ملا کہ خود مسیحؑ نے فرمایا ہے کہ میں اور میرا آسمانی باپ ایک ہی ہیں۔ میں نے کہا کہ یہ بات مسیحؑ کے ساتھ مخصوص نہیں اس سے کم درجے کے اولیاء کرام پر بھی جب یہ کیفیت طاری ہوتی تو انہوں نے ایسی قسم کے الفاظ استعمال کئے لیکن نہ انہوں نے اپنے آپ کو خدا سمجھا اور نہ ان کے مرتبہ شناسوں نے یہ دھوکا کھایا۔

مولانا کی مندرجہ صدر آہن و آتش کی تمثیل سے بہتر کوئی مثال اس حقیقت کو واضح نہیں کرتی کہ صفاتِ الٰہیہ کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی انسان کا نصب العین ہے جتنا اعلیٰ درجے کا انسان ہے اتنا ہی وہ ان صفات سے زیادہ متصف ہے لیکن آگ میں پڑ کر بھی لوہا اپنے لوہے پن سے مطلقاً دست بردار نہیں ہو سکتا۔ اخذِ صفات اور الٰہی ہم آہنگی کے

بعد بھی انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی تفاوت باقی رہتا ہے۔ دونوں وجودوں کی مطلق وحدت اس حالت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔

وجودی اور شہودی تنازع میں مولانا کی اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ وحدتِ وجود کے مقابلے میں وحدتِ شہود کی طرف زیادہ مائل ہیں۔ مثنوی میں بعض اور مثالیں بھی وحدتِ شہود کے نظریہ کی طرف لے جاتی ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ شمع کی لو کو سورج کے سامنے رکھ کر دیکھو۔ نصف النہار میں دیئے کی روشنی کالعدم ہوتی ہے۔ حالانکہ وہ ایک لحاظ سے جوں کی توں موجود ہے۔ سعدیؒ نے جو وحدتِ شہود کے قائل ہیں جگنو کی مثال دی ہے کہ کسی نے جگنو سے پوچھا۔ کہ میاں تم دن میں کہاں چلے جاتے ہو اس نے جواب دیا کہیں بھی نہیں جاتا یہیں باغ میں ہوتا ہوں۔ لیکن نورِ آفتاب میری ہستی کو گم کر دیتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ شمع کی لو دن میں موجود ہے روئی کو اس کے قریب لاؤ۔ دیکھو ہمہ میں شعلہ افگن ہو کر شمع کس طرح اپنی ہستی کا ثبوت دیتی ہے۔ ایک اور مثال اس کے ساتھ ہی پیش کرتے ہیں کہ دو سو من شہد میں ایک اوقیہ بھر سرکے کا کیا پتہ چلے گا۔ اس شہد کو چکھو تو سرکے کا کوئی اثر ذائقے میں نہیں آئے گا لیکن کسی حساس ترازو میں تول کر دیکھو تو اوقیہ بھر وزن افزوں ہوگا۔

چوں زبانۂ شمع پیشِ آفتاب ــــ نیست باشد۔ ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات او تا تو اگر ــــ بر نہی پنبہ۔ بسوزد آں شرر
نیست باشد روشنی ندہد ترا ــــ کردہ باشد آفتاب او را فنا
در دو صد من شہد یک اوقیہ ز خل ــــ چوں در افگندی و در وے گشت حل
نیست باشد طعمِ خل چوں می چشی ــــ ہست آں اوقیہ فزوں چوں می کشی

لیکن جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا گیا ہے مولانا کا عقیدۂ راسخ یہ ہے کہ وجود کی بحث جہاں تک کہ ذاتِ باری کا تعلق ہے عقلاً نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ وجود کی کچھ قسمیں ہیں جن سے ہم عمل اور ادراک کے ذریعے سے کسی قدر آشنا ہیں ہم رنگ کو بو سے اور بو کو آواز سے تمیز کر سکتے ہیں اور ان کی الگ الگ خاصیتیں بیان کر سکتے ہیں۔ عقل کے وجود کا بھی ہم کو کچھ اندازہ ہے اور معقولات و محسوسات کا فرق بھی ہم جانتے ہیں لیکن ان تمام موجودات میں وجود کی جو قدر مشترک ہے وہ ہمارے لئے محض ایک اصطلاح ہے۔ اس کی ماہیت سے ہم ناآشنا ہیں اگر ہم یہ کہیں کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے اور وہ وجود ایک ہے علاوہ وہ ہستی مطلق ہے اور وہ خدا کی ذات ہے تو ہم ایسی لطیف فضا میں پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل کا دم گھٹنے لگتا ہے۔

اگر یک سرِ موئے برتر پرم ــــ فروغِ تجلی بسوزد پرم

وجود کی یہ انتہائی اور اساسی وحدت نہ قابلِ استدلال ہے اور نہ قابلِ بیان۔

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم ــــ وز ہر چہ دیدہ ایم شنیدیم و خواندہ ایم

دفتر تمام گشت و بپایاں رسید عمر ما ہمچناں در اول وصف تو ماندہ ایم
مشکل حکایتیست کہ ہر ذرہ عین اوست لیکن نمی تواں کہ اشارت باو کنند

مولانا فرماتے ہیں کہ اندیشہ و فکر کا تعلق حادث سے ہے قدیم سے نہیں۔ حوادث کے آئین کا اطلاق قدیم پر نہیں ہو سکتا فکر کے سانچے عالم آب و گل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور استدلالی عقل زمان و مکان کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی۔ اگر خدا کے متعلق کچھ نہ کہا جائے اور فقط اشارہ کیا جائے تو اشارہ بھی صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ذات وراء الوریٰ کسی اشارے کی بھی مشارٌ الیہ نہیں ہو سکتی

ہرچہ اندیشی پذیرائے فناست وآنکہ در اندیشہ ناید آں خداست
آں مگو چوں در اشارت ناید ت دم مزن چوں در عبارت ناید ت
نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں نہ کسے زو علم دارد نہ نشاں

اس عارفانہ لا ادریت میں متحیر انسان وجود و شہود اور ممکن و واجب کی بحثوں کو بے حقیقت سمجھتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ فلسفی اور صوفی ملّا اور متکلم اس موصوفِ غیبی کے وجود اور اس کی ذات و صفات پر ایک دوسرے سے الجھ رہے ہیں اپنی معرفت کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسرے کی جہالت پر طعنہ زن ہوتے ہیں۔ ہر ایک اس غرور کے ساتھ بات کرتا ہے کہ گویا وہ خدا کے پاس سے ہو کر آیا ہے لیکن ذاتِ بحت کے سامنے اور ہستی مطلق کی کنہ میں یہ تمام دعوے باد ہوا ہیں۔

ہر کسے نوعِ دگر در معرفت می کند موصوفِ غیبی را صفت
فلسفی از نوعِ دیگر کردہ شرح واں دگر مر گفت او را کردہ جرح
واں دگر بر ہر دو طعنہ مے زند واں دگر از زرق جانے می کند
ہر یکے از رہ ایں نشانہا زاں دہند تا گماں آید کہ ایشاں زاں دہ اند

مولانا کی نصیحت یہ ہے کہ اس قسم کی لپاٹ انکی بند کر دینی چاہیے۔

چوں نہایت نیست ایں را لاجرم لاف کم باید زدن بر بند دم
یکے از کفر لا فند دگر طامات می بافند بیا کایں داوریہا را بپیش داور اندازیم (حافظ)

اسلامی تصوف کے متعلق مغرب کے اکثر مستشرقین نے لکھا ہے کہ یہ خود اسلام کے اندر سے نہیں ابھرا اور یہ یونانی، عجمی اور ہندی اثرات کی پیداوار ہے۔ خصوصاً وحدتِ وجود کا عقیدہ جسے انگریزی میں پین تھی ازم کہتے ہیں۔ اس کی نسبت وہ وثوق سے کہتے ہیں کہ یہ باہر سے آیا کیونکہ یہ اسلامی توحید سے بالکل جداگانہ چیز ہے لا الٰہ الا اللہ کو لا موجود الا اللہ کچھ فلاطینوسی اشراقیت نے بنایا اور کچھ ہندی ویدانت نے۔ اور ماہیت و وجود کی منطقی بحثیں یونانی فلسفے کی پیداوار ہیں۔ اس الزام میں تھوڑی بہت صداقت ضرور ہے۔ یہ بحثیں نہ قرآن کریم میں ملتی ہیں اور نہ احادیث صحیحہ میں نہ صحابہ کرامؓ ان مسائل پر بحث کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں اور نہ تابعین اس میں الجھتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ صدیوں بعد یہ بحثیں اس وقت پیدا ہوئیں جب اسلام حدودِ حجاز سے نکل کر ایسے ممالک اور ایسی اقوام میں پھیلا جو صدیوں سے اس قسم کی بحثوں کی عادی تھیں۔ ماہیت و وجود کی بحث یونانی فلسفے کا اہم خمیر تھی۔

طالیس ملطی سے لے کر فلاطینوس اسکندری تک یونانی تفکر انہیں مباحث سے دست و گریباں رہا۔ لیکن مسلمان جب ان مباحث سے آشنا ہونے تو انہوں نے قرآن و حدیث کی طرف نظر کی اور کہا بجا ایسے اشارات ملے جن سے ان مباحث پر کچھ روشنی پڑتی تھی۔ صدرِ اسلام کے مسلمان اپنے آپ کو موحد اور خدا کو معبودِ واحد سمجھتے تھے اور یہی توحید ان کے لئے کافی و وافی تھی۔ لیکن ان مباحث کے نمودار ہونے پر مسلمانوں نے دیکھا کہ قرآن کریم میں بعض اشارات ملتے ہیں جن کے ذریعے سے لا الٰہ الا اللہ سے لا موجود الا اللہ کی طرف قدم اٹھ سکتا ہے سب سے بین اشارہ اس آیت میں ہے کہ ھو الاول ھو الآخر ھو الظاہر ھو الباطن جب اول بھی وہی ہے اور آخر بھی وہی اور ظاہر بھی وہی ہے اور باطن بھی وہی تو اس ذاتِ محیط الجمیع کے علاوہ اور کس کا اور کون سا وجودِ حقیقی باقی رہ سکتا ہے۔ کون سی حقیقت ایسی ہو سکتی ہے جو اول و آخر اور ظاہر و باطن سے کوئی الگ مستقل حیثیت رکھتی ہو۔ اسی طرح یہ آیت ہے الا انہ بکل شیئٍ محیط۔

بعض آیات اس بارے میں اپنے ظاہر معنوں میں اس عقیدے کے متعلق بہت بین نہ تھیں لیکن صوفیہ کرام نے ان کے معنی اپنے رنگ میں اس قسم کے بیان کئے جو وحدتِ وجود کی طرف لے جاتے ہیں۔ مثلاً انا للہ وانا الیہ راجعون، جو مسلمان عام طور پر کسی کی موت کی خبر سن کر پڑھتے ہیں اور اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہیں یا اس کی عبادت کے لئے مخلوق ہوئے ہیں اور موت کے بعد پھر اسی کی طرف واپس جانے والے اور اپنے اعمال کی جزا و سزا پانے والے ہیں۔ صوفیہ نے اس کے یہ معنی لئے کہ ہماری ہستی خدا ہی کی ہستی سے سرزد ہوئی ہے اور واپس پھر اسی میں واصل ہو جائے گی۔ مولانا رومؒ کے ہاں بھی اس کا مفہوم یہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا سے جدا ہونے کے بعد میری رجعت الی الاصل یعنی رجعت الی اللہ کا سفر جاری ہے۔ جمادات و نباتات و حیوانات اور انسانیت اور ملکوتیت سے ترقی کرتا ہوا پھر خدا میں واصل ہو جاؤں گا۔

پس عدم گردم عدم چوں ارغنوں گویدم انا الیہ راجعون

وحدتِ وجود کی تمام بحث جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک فلسفیانہ بحث ہے اور فلسفے کے راستے ہی سے یہ بحث دین اور تصوف میں داخل ہوئی۔ مسلمان کے لئے توحید کا سادہ عقیدہ ہی اصل حقیقت ہے۔ لیکن جب یہ بحث متکلمین نے جزوِ ایمان اور ذات و صفات کی بابت عقائد بیان کرنے پڑے۔ ہستی کے معنی اگر مستقل بالذات وجودِ حقیقی لئے جائیں تو از روئے قرآن اصل ہستی خدا ہی کی ہے۔ یہ حقیقی وجود خلاق اور مظہر ہے۔ عالمِ خلق میں ہر شے لمحہ بہ لمحہ ظہور میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہے اس میں ہر لمحہ اثبات اور نفی بیک وقت کارفرما ہیں ؎

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی

لیکن یہ وجود و عدم کا تغیر ہستیِ ثابت کے منافی نہیں بلکہ اسی کا ایک پہلو ہے۔ جو ہستی الآن کما کان ہے وہی ہستی کل یوم ھو فی شان بھی ہے کائنات میں ایک مسلسل اور لامتناہی تجدد ہے، عالمِ خلق کا ہر پہلو ایک لمحہ میں پیدا اور دوسرے لمحے میں فنا ہو جاتا ہے، عالمِ فطرت میں ہو کر ... ہے وہ آیات اللہ ہیں، مظاہر کا آستور ... ہو کر ... رہتا ہے، لیکن قرآن کریم

کی تعلیم یہ ہے کہ یہ قانون ابدی ہے کہ کوئی آیت منسوخ نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے مماثل اس سے بہتر آیت اس کی جگہ معرضِ وجود میں نہ آجائے۔ یہی از روئے قرآن آئینِ ارتقائے حیات ہے۔ ربوبیت کا تقاضا ہے کہ زندگی کی کوئی حقیقی قدر مطلقاً فنا نہ ہونے پائے۔ جس طرح مادی فطرت میں استبقائے مادہ و قوت کا قانون جاری و ساری ہے۔ اسی طرح عالمِ حقیقت میں آئینِ بقائے اقدار ہے۔ ہستی باری تعالیٰ یا مصدرِ وجود میں اقدارِ حیات کے لامتناہی خزانے ہیں لیکن قرآن حکیم کہتا ہے کہ ان کو ایک معین اندازے اور تناسب کے ساتھ معرضِ وجود میں لایا جاتا ہے۔ اصل مقصودِ حیات قائم و دائم ہے اور وہی اصل وجود سکتا ہے۔ باقی موجودات مظہری اعتباری اضافی اور ضمنی ہیں۔ جو کچھ سرزد ہوتا ہے وہ خدا کی مشیتِ ازلی اور حکمتِ قائمہ کے مطابق ظہور میں آتا ہے۔ خیر بھی قوانین الٰہیہ کے ماتحت ظہور پذیر ہوتا ہے اور شر بھی۔ اسی لئے قدرِ خیر اور قدرِ شر دونوں کو خدا کی مشیتِ ازلی اور حکمتِ قائمہ کر کے بیان کیا گیا ہے۔ مولانا نے مثنوی میں اس پر بحث کی ہے کہ کفر کافر کی نسبت سے شر ہے لیکن خالق کی نسبت سے ظہورِ حکمت ہے۔ کیونکہ خیر و شر دونوں کے قوانین کا مصدر اور منبع خدا کی حکمت اور اس کے معینہ قوانین ہیں۔ اگر فطرت کو ظل یا سایہ کہیں تو سایہ بھی شخص کے وجود کی دلیل ہوتا ہے۔ اگرچہ سائے کی ہستی حادث اور متغیر ہے۔ جو صوفیہ وحدتِ وجود کی طرف گئے ہیں ان کے ہاں وحدتِ وجود کا مفہوم یہی ہے۔ موجودات میں ہر قسم کا وجود بھی حقیقی ہے اور مجازی بھی اس کی حقیقت امرِ الٰہی ہے جو ثابت و دائم ہے لیکن اس کے شیُون کا حدوث اہلک اور مائل ہے۔ کل شیءٍ ہالک الا وجہہ۔ لیکن ظہور و فنا کا قانون سرمدی ہے اور سرمدیت فقط ذاتِ احد کو حاصل ہے۔ خدا تعالیٰ کی ایک صفت مصوری بھی ہے وہ صورتوں کو بناتا اور مٹاتا رہتا ہے یہ بنانا اور مٹانا فعلِ عبث نہیں بلکہ قانونِ حیات اور قانونِ ارتقا ہے۔ اگر فنا نہ ہو تو کوئی ارتقا بھی نہ ہو تدریجی ارتقا خدا کا قانون ہے جیسا کہ مولانا فرماتے ہیں:-

ع زانکہ تدریج از سنن ہائے خدا است

توحید کے انداز میں وحدتِ وجود کی تعلیم قرآن کریم میں بھی موجود ہے لیکن یہ فلاسفہ کی وحدتِ وجود نہیں۔ اول و آخر ظاہر و باطن خدا ہی ہے اور ما خلق اللہ باطلا۔ اصل عقیدۂ توحید ہے۔ مصور ہزاروں چیزوں کی تصویریں بناتا ہے ہر تصویر میں اس کا ہنر اور کمال موجود ہے۔ اس لئے کہہ سکتے ہیں کہ مصور اپنی ہر تصویر کے وجود میں موجود ہے لیکن کوئی تصویر مصور کی عین ذات کی تصویر نہیں ہوتی مصور تو کبھی روئے زشت کی تصویر میں بھی اپنا کمال دکھاتا ہے۔ لیکن وہ روئے زشت مصور کا اپنا روئے زشت نہیں ہوتا۔ ایک لحاظ سے خدا اپنے ہر مظہر اپنی ہر آیت اور اپنی ہر مخلوق شے میں موجود ہے لیکن دوسرے لحاظ سے کوئی شے مصور کی عین ذات نہیں ۔-

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ عین اوست — لیکن نمی تواں کہ اشارت بہ او کنند

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے — پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

لیس کمثلہ شیءٌ

محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام اور مساواتِ جنسی

مساوات ایک ایسی اصطلاح ہے جس کی صحیح طور پر تعریف کرنا بہت دشوار ہے۔ ایک معنی کر کے تمام انسا ایک دوسرے کے مساوی ہیں لیکن جب ہم عملی زندگی کے واقعات کا مشاہدہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ کوئی دو بھی ایسے نہیں جو ہر اعتبار سے باہم مساوی ہوں۔ ہر انسان کا اپنا ایک خاص مذاق ہوتا ہے۔ وہ ایک جداگانہ لے کر عالم وجود میں آتا ہے۔ اس کے قوائے جسمانی اور دماغی اور اس کی ذہنی اور روحانی صلاحیتیں دوسروں سے با ہوتی ہیں۔ پھر یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اختلافات بالکلیہ ماحول اور تربیت کے پیدا کردہ ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان حقوق اور ذمہ داریاں اور معاشرہ میں انسان کا انفرادی رتبہ متعین کرنے میں پیدائشی اختلافات کا بڑا دخل ہے۔ ا کی بنیادی وحدت و مساوات کو اصولی حیثیت سے تسلیم کرنے کے باوجود یہ امر عملاً ناممکن ہے کہ افراد کے باہمی فر و اختلافات کو بالکل مٹا دیا جائے اور ان فروق و اختلافات سے جو عدم مساوات پیدا ہوتی ہے اسے یکسر محو کر جائے۔ عدم مساوات کی وجہ سے جو مظالم اور ناانصافیاں پیدا ہوتی ہیں وہ اسی وقت وجود میں آتی ہیں جب انسا کی فطری اور پیدائشی عدم مساوات میں معاشرہ اپنی طرف سے مصنوعی عدم مساوات کا اضافہ کر دیتا ہے۔ یہ مصنوعی ا مساوات جو بالآخر ظلم اور اتلاف حقوق کی جانب لے جاتی ہے۔ غیر فطری رسم و رواج اور بے جا رعایات کی صورت اختیا کر سکتی ہے۔ جب یہ غیر فطری بندشیں اور مصنوعی پابندیاں کسی معاشرہ میں جڑ پکڑ لیتی ہیں تو اس کے تمام افراد خواہ م ہوں یا عورتیں اپنی صلاحیتوں اور قابلیتوں کو نشو و نما دینے میں رکاوٹیں محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ان کا ذہنی اور روحا ارتقا مسدود ہو جاتا ہے۔ ان کے بلند تر عزائم اور اعلیٰ حوصلے ٹھٹھر کر رہ جاتے ہیں۔ یہ کام مذہب، حکومت ا قانون کا ہے کہ وہ انفرادی نشو و نما کی راہ سے ایسی تمام رکاوٹوں کو دور کریں اور ایک ایسا ماحول پیدا کریں جس میں مرد انسان کی پیدائشی صلاحیتوں کا فرق و اختلاف معاشرہ میں اس کا رتبہ متعین کرے۔

جنسی مساوات کے مسئلہ پر بھی اسی نقطہ نظر سے غور کرنا چاہیئے۔ اگر جنسی مساوات سے مراد یہ ہے کہ ہماری سو کو وہ تمام رسمی مساوات مصنوعی رسوم اور ایسے تمام قوانین جن کی اسلام میں کوئی حقیقی سند موجود نہیں اور جو غیر مسلموں کے میل جول یا مخصوص قومی اور ملکی حالات کی پیداوار ہیں ہمارے معاشرہ سے خارج کر دیئے جائیں تاکہ مرد و عورت کی طرح

عورتوں کو بھی یہ موقع حاصل ہو کہ وہ اپنی ذہنی ۔ روحانی اور جسمانی صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکیں اور مسلمان معاشی کی ترقی میں اپنا جائز حصہ لے سکیں تو بجز چند قدامت پرستوں کے اور کسی سمجھدار شخص کو اس قسم کی مساوات سے انکار نہیں ہوسکتا۔ لیکن اگر جنسی مساوات کے معنے بدلے جائیں کہ صنفِ نازک کے جسمانی خصوصیات ۔ نفسیاتی میلانات ۔ اور ذہنی صلاحیتیں بعینہ اور ہو بہو مردوں کی مانند ہیں یا مرد اور عورت ایک دوسری کی تکمیل نہیں کرتے بلکہ ایک مشترک میدانِ عمل میں باہم حریفانہ حیثیت رکھتے ہیں اور ہر وہ کام جو مردوں کے کرنے کا ہے عورتیں بھی اس حسن و خوبی سے انجام دے سکتی ہیں۔ یا مرد بھی عورتوں کے وظائف انجام دے سکتے ہیں تو اس قسم کی جنسی مساوات بالکل غیر حقیقی اور ناقابلِ عمل ہے۔

جہاں تک مرد و عورت کی بنیادی مساوات کا تعلق ہے قرآن حکیم نے ایک جامع آیت میں اس کا اثبات کر دیا ہے

يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء (سورہ نساء)

اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالے نے تمام انسانوں کو ایک نفسِ واحد سے پیدا کیا ۔ پھر اسی نفس واحد سے انسان کا جوڑا پیدا کیا یعنی صنفِ نازک کی تخلیق بھی اسی نفس واحد سے عمل میں آئی جس سے مرد کو پیدا کیا گیا ۔ یہاں نہ صرف مردوں اور عورتوں کی اصولی مساوات کا اعلان کیا گیا ہے بلکہ سارے انسانوں کو بلا امتیاز نسل و خون اور قومیت مساوی قرار دیا گیا کیونکہ سب کے سب بالآخر اسی نفسِ واحد کی پیداوار ہیں ۔ اس جامع قرآنی آیت کے بعد جس میں مردوں اور عورتوں کی مساوات کا صاف لفظوں میں اثبات کیا گیا ہے اگر کوئی حدیث یا روایت ہمیں ایسی ملتی ہے جس سے قرآن کے اس اعلان کی براہ راست یا بالواسطہ تکذیب ہوتی ہے تو ایسی حدیث یا روایت لائق استناد نہیں۔ مثلاً ایک حدیث میں آیا ہے کہ اگر خدا کے سوا کسی کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو میں عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے ۔ اسی طرح ایک حدیث میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی چیز میں نحوست ہوسکتی ہے تو گھوڑے۔ عورت اور مکان میں یہ دونوں حدیثیں قرآنی اعلانِ مساوات کی صریحاً تکذیب کرتی ہیں اور اس لئے انہیں حضور رسالتماٰب کی جانب منسوب کرنا منصبِ نبوت کی تذلیل و اہانت ہے ۔

عربوں کی تاریخ کے جس عہد میں اسلام منظرِ وجود پر نمودار ہوا اس میں عورتوں کی حیثیت بہت پست اور حقیر تھی ۔ انہیں نہ صرف مردوں سے کم مرتبہ قرار دیا گیا تھا بلکہ ان کے ساتھ غلاموں کا سا سلوک کیا جاتا تھا ۔ جب کسی مرد کا انتقال ہو جاتا تو اس کی بیویاں اس کی اولاد میں وراثتاً منتقل ہوتی تھیں گویا کہ وہ بھی کوئی جائیداد منقولہ ہیں ۔ لڑکیوں کا پیدا ہونا اہل خاندان کے لئے باعثِ ننگ سمجھا جاتا تھا اور بہت سے لوگ اس ذلت کی شرمندگی کو چھپانے کے لئے اپنی بیٹیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے ۔ اسلام اور پیغمبر اسلام کی تعلیمات نے اس غلط تعصب کو مٹا دیا کہ لڑکیاں لڑکوں

سے کم حیثیت اور کم رتبہ ہیں یا لڑکے سلوک اور برتاؤ میں کسی ترجیح کے مستحق ہیں۔ چنانچہ قرآن حکیم نے عورتوں اور مردوں کے رتبہ کو مساوی قرار دیتے ہوئے فرمایا۔

احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم۔ ھن لباس لکم و انتم لباس لھن (سورہ بقر)

رمضان کی شب میں تمہارے لئے بیویوں سے ہمبستری حلال ہے کیونکہ وہ تمہارے لئے بمنزلہ لباس کے ہیں اور تم ان کے لئے۔

چونکہ لباس سے انسان کے بعض جسمانی عیوب پوشیدہ ہو جاتے ہیں اور لباس سردی اور گرمی میں انسان کو بیرونی فضا کے اثرات سے محفوظ رکھتا ہے اس لئے یہاں عورتوں کو مردوں کا لباس قرار دینے سے مراد یہ ہے کہ جس طرح مرد عورتوں کو برائیوں سے محفوظ رکھتے ہیں اور ان صفات کی تکمیل کرتے ہیں جو عورتوں میں نہیں پائی جاتیں اسی طرح عورتیں بھی مردوں کو فواحش سے روکنے کی موجب ہیں اور مردوں میں جن صفات کی کمی ہے انہیں پوری کرتی ہیں۔ یا اگر لباس سے آرائش و زینت مراد لی جائے تو اس آیت کے معنے یہ ہوں گے کہ جس طرح مرد کا وجود عورتوں کو زیب و زینت بخشتا ہے اسی طرح عورتیں مردوں کے لئے باعثِ زینت ہیں۔ بہرحال دونوں صورتوں میں یہ آیت ثابت کرتی ہے کہ اللہ کی نظر میں مرد اور عورت بلحاظ مرتبہ مساوی ہیں۔ عربوں کی جیسی سوسائٹی میں جہاں عورت کو اتنا ذلیل سمجھا جاتا ہے قرآن کا یہ اعلان انتہائی انقلاب انگیز تھا اور نہ صرف عربوں میں بلکہ یورپ کے ممالک میں ابھی سو دو سو سال ہوئے عورتوں کو جو حیثیت دی گئی تھی۔ اس کے لحاظ سے قرآن کا اعلان مساوات مہذب دنیا کے معیارات سے بہت اونچا تھا۔ اسی طرح عربوں میں لڑکیوں کو جس ذلت اور حقارت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ قرآن اس کی صاف الفاظ میں مذمت کرتے ہوئے ان لوگوں کو نہایت کمینہ اور دنی الطبع قرار دیتا ہے جو لڑکی کی پیدائش پر ناک بھوں چڑھایا کرتے تھے اور اس کے وجود کو اپنے خاندان کے لئے ایک بارگراں سمجھتے تھے۔

و اذا بشر احدھم بالانثیٰ ظل وجھہ مسودا وھو کظیم۔ یتواریٰ من القوم من سوء ما بشر بہ۔ ایمسکہ علیٰ ھون ام یدسہ فی التراب۔ الاساء ما یحکمون (سورہ نحل)

اور جب ان میں سے کسی کو لڑکی کی خبر دی جاتی ہے تو اس کا منہ سیاہ ہو جاتا ہے اور وہ غصہ سے بھرا ہوا ہوتا ہے وہ اس خبر کی برائی کی وجہ سے جو اسے ملی جاتی ہے لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے کیا اسے ذلت کے لئے رہنے دے یا اسے مٹی میں گاڑ دے۔ سنو بہت برا ہے وہ فیصلہ جو وہ کرتے تھے

اسی طرح اس خیال کی بھی قرآن ہی نے تردید کی کہ عورتوں کو مردوں کے مقابلہ میں کوئی قانونی حق حاصل نہیں ہے بلکہ مرد آزاد ہے کہ ان کے ساتھ جو سلوک چاہے کرے۔ چنانچہ قرآن فرماتا ہے۔

ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف (سورہ بقر)

اور عورتوں کے لئے بھی پسندیدہ طور پر ویسے ہی حقوق ہیں

جیسے مردوں کے لئے۔

اسی اصول مساوات کی تعلیم دینے کے لئے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو بار بار تاکید کی کہ لڑکیوں کے ساتھ انہیں بالکل وہی برتاؤ کرنا چاہیئے جو لڑکوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اسلام سے قبل لڑکیوں کو ایک بار سمجھا جاتا تھا جس کا نتیجہ یہ تھا کہ خاندان میں اولاد ذکور کی جو عزت تھی لڑکیاں اس سے بالکل محروم تھیں بلکہ آج تک مسلمانوں میں اس عدم مساوات کے نیچے کھچے اثرات پائے جاتے ہیں اور بہت سے لوگ لڑکوں کو اس لئے عزت و احترام اور شفقت و محبت کا مستحق سمجھتے ہیں کہ آگے چل کر ان سے خاندان کی معاشی سود و بہبود میں اضافہ ہوگا۔ چنانچہ لڑکیوں کی تعلیم و تربیت پر ویسی توجہ نہیں کی جاتی جیسے لڑکوں کی تعلیم پر کیونکہ لڑکیوں کی تعلیم سے خاندان کا کوئی ظاہری فائدہ نظر نہیں آتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام باتوں سے منع فرمایا اور صاف لفظوں میں حکم دیا کہ لڑکوں اور لڑکیوں کے ساتھ ہر معاملہ میں خواہ کھانے پینے سے متعلق ہو تعلیم و تربیت سے متعلق ہو یا شادی بیاہ سے یکساں سلوک کیا جانا چاہیئے۔ چنانچہ ابن عباس سے روایت ہے۔

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم من ولدت له
ابنته فلم یوذها ولم یهنها ولم یوثر
ولده علیها یعنی الذکور ادخله اللہ
بها الجنة (کنز العمال ۲۷۷)

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا جس شخص کے ہاں لڑکی پیدا ہو اور وہ اسے تکلیف دے نہ اس کی اہانت کرے اور نہ لڑکوں کو اس پر فوقیت دے اللہ اس کی وجہ سے اسے جنت میں داخل کرے گا۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے:۔

عن ابی هریرة قال رسول اللہ صلی اللہ
علیه وسلم حرم عزوجل الجنة علی
کل آدمی یدخلها قبلی غیر انی انظر
عن یمینی فاذا امراة تبادرنی الی باب
الجنة فاقول ما لهذه تبادرنی فیقال
لی یا محمد هذه امراة کانت حسناً
جمیلة کان لها یتامی فصبرت علیهن
حتی بلغ امرهن الذی بلغ فشکر اللہ
لها ذالك (کنز العمال ۳۷۹)

حضرت ابو ہریرہ کا بیان ہے کہ حضور نے فرمایا خدا نے ہر شخص کے لئے مجھ سے پہلے جنت کا داخلہ حرام کر دیا ہے لیکن میں قیامت کے روز اپنی داہنی طرف ایک عورت کو جنت کے دروازے کی طرف دوڑتے ہوئے دیکھوں گا میں کہوں گا اسے کیا سوجھی کہ مجھ سے پہلے جنت میں داخل ہونے کی کوشش کر رہی ہے۔ مجھ سے کہا جائے گا کہ یہ ایک خوبصورت بیوہ تھی۔ اس کی یتیم لڑکیاں تھیں۔ اس نے اپنی ساری خوبصورتی ان لڑکیوں کی تربیت کی بھینٹ چڑھا دی یہاں تک کہ لڑکیاں

جوان ہوگئیں۔ خدا نے اس کے اس فعل کی قدردانی کی۔ اسی قدردانی کا نتیجہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

حضرت ابوہریرہ سے اسی قسم کی ایک اور روایت مروی ہے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کن لہ ثلاث بنات فعالھن واواھن وکفلھن وجبت لہ الجنۃ قیل واثنتین قال واثنتین قیل وواحدۃ قال وواحدۃ۔

حضرت ابوہریرہ کا بیان ہے کہ حضور نے فرمایا جس شخص کی تین بیٹیاں ہوں وہ ان کو پالے پرورش کرے اور ان کا کفیل ہو اس کے لئے جنت واجب ہے کسی نے عرض کیا اگر کسی کی دو لڑکیاں ہوں آپ نے فرمایا وہ والے کے لئے بھی یہی بشارت ہے۔ پھر کسی نے کہا اگر ایک لڑکی ہو اور اس کی کفالت کی جائے آپ نے فرمایا ایک لڑکی والے کے لئے بھی یہی بشارت ہے۔

حضرت انس کی ایک روایت اسی مضمون سے متعلق حسب ذیل ہے:۔

عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البنات ھن المشفقات المجھزات المبارکات من کانت لہ ابنۃ واحدۃ جعلھا اللہ سترا من النار ومن کانت لہ ابنتان ادخل الجنۃ بھما ومن کانت عندہ ثلاث بنات او مثلھن من الاخوات وضع عنہ الجھاد والصدقۃ

حضرت انس کا بیان ہے کہ حضور نے فرمایا لڑکیاں بہت شفیق اور باعث برکت ہوتی ہیں۔ جس شخص کی ایک لڑکی ہو خدا اس کو اپنے والدین کے لئے آتش جہنم کی آڑ بنا دے گا اور جس کی دو بیٹیاں ہوں اللہ ان کے سبب والدین کو جنت میں داخل کرے گا۔ اور جس کی تین لڑکیاں یا تین بہنیں ہوں خدا ان کے باعث صدقہ اور جہاد کی ضرورت و فرضیت سے آپ سبکدوش کرے گا۔

حضرت جابر سے روایت ہے۔

عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ ثلاث بنات یؤویھن ویرحمھن فلہ بھن الجنۃ

حضرت جابرؓ کا بیان ہے کہ حضور نے فرمایا جس شخص کی تین لڑکیاں ہوں اور وہ ان کی پرورش رحم و شفقت کے ساتھ کرے وہ جنت میں جائے گا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں۔

عن ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ

حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ حضور نے فرمایا۔

نقد و نظر

نئی کتابیں

رئیس احمد جعفری (ندوی)

ڈھائی ہفتہ پاکستان میں

سابق گورنر جنرل پاکستان مسٹر غلام محمد کی دعوت پر مولانا عبد الماجد صاحب دریا بادی ڈھائی ہفتے کیلئے پاکستان تشریف لائے تھے۔ مولانا دریا بادی یگانہ شخصیت کے مالک ہیں۔ وہ ایک بلند پایہ مصنف، صاحبِ طرز ادیب اور غیر معمولی بصیرت اور تدبر کے مالک ہیں۔ اُن کا قلم جوئے رواں کی طرح چلتا ہے۔ ملتِ اسلامیہ کی جو علمی، مذہبی اور سیاسی خدمات اُنہوں نے انجام دی ہیں، اُنہیں ملتِ اسلامیہ کا مورخ کبھی فراموش نہیں کرسکتا۔ حق تھا، کہ وہ پاکستان آتے، یہاں کے حالات کا بچشم خود جائزہ لیتے۔ اور پھر اپنے بے لاگ اور بے باک تاثرات قلمبند کرتے۔ پیشِ نظر کتاب مولانا کی سیاحتِ پاکستان کے وقائع پر مشتمل ہے۔ مولانا کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اُن کے دل اور قلم میں پوری ہم آہنگی ہے۔ وہی لکھتے ہیں جو دل میں ہوتا ہے۔ کتاب کی جاذبیت کا یہ عالم ہے، کہ پہلا صفحہ شروع کرنے کے بعد جب تک آخر صفحہ پر نہ پہنچ جائیں، طبیعت کو قرار نہیں آتا۔ کتاب اٹھارہ ابواب پر مشتمل ہے۔ یوں تو ہر باب اپنی افادیت اور نوعیت کے اعتبار سے قابلِ مطالعہ ہے لیکن معروضاتِ خصوصی کے عنوان سے جو باب ہے، وہ حاصلِ سفر بھی ہے اور حاصلِ کتاب بھی۔ کتابت اور طباعت بہترین۔ کاغذ اچھا۔ قیمت دو روپیہ۔ صدق جدید بک ایجنسی کچہری روڈ۔ لکھنؤ سے طلب کی جاسکتی ہے۔

فتنۂ انکارِ حدیث کا منظر و پس منظر

موجودہ عہد میں ایک گروہ قرآن کا پرچم لے کر اُٹھا ہے۔ اس پر بجا طور پر حضرت علی کا وہ مقولہ صادق آتا ہے۔ جو اُنہوں نے خوارج کے بارے میں فرمایا تھا یعنی "کلمۃ حق ارید بھا الباطل" قرآن کا نام لے کر حدیث رسول کے خلاف پروپیگنڈا کرنا، بدگمانی پیدا کرنا، تدلیس اور تلبیس کا انبار تیار کرنا اور دروغِ بے فروغ کا ثبوت دے کر اپنی جہالت اور علمی کم مائگی کا اشتہار دینا اس کا شعار ہے۔ مولانا افتخار احمد صاحب بلخی نے بڑی قابلیت اور ذہانت سے کام لے کر ایسے تمام پُر خود غلط لوگوں کی نقاب کشائی کی ہے۔ جن کا مرکز خواہ لاہور ہو، خواہ کراچی، خواہ ڈھاکہ۔ زبان و بیان اور معلومات کے اعتبار سے یہ کتاب اس قابل ہے۔ کہ حدیث اور قرآن سے دلچسپی رکھنے والے ہر شخص کی نظر سے گزرے۔ اس کتاب میں جو معلومات پیش کئے گئے ہیں، اُن کا کچھ حصہ قندِ مکرر پر مشتمل ہے۔ لیکن

اسلام کو عورتوں کے حقوق اور ان کے مساوی رتبہ کا کتنا خیال تھا۔ اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ اس نے نہ صرف آزاد عورتوں کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید کی بلکہ باندیوں اور لونڈیوں کو بھی شرف و عزت کا مقام عطا کیا۔ چنانچہ بخاری (کتاب النکاح) کی روایت میں ہے کہ حضور نے فرمایا کہ جس شخص کے قبضہ میں کوئی لونڈی یا باندی ہو اور وہ اس کی تعلیم و تربیت کا بندوبست کرے نیز اُسے تہذیب و شائستگی اور فنون و آداب سے آراستہ کرے تو اس کو دوہرا اجر ملے گا۔

جہاں تک مردوں اور عورتوں کے روحانی ارتقا اور اخلاقی نشوونما کا تعلق ہے قرآن نے واضح الفاظ میں یہ بتا دیا ہے کہ اس میدان میں عورتوں اور مردوں کے درمیان کامل مساوات ہے اور مردوں کی طرح عورتیں بھی اپنی جدوجہد، کوشش اور اطاعت گذاری سے روحانی ترقی کے اعلیٰ ترین مدارج تک پہنچ سکتی ہیں۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے:۔

للرجال نصیب مما اکتسبو و للنساء نصیب مما اکتسبن — مرد جو کچھ (اپنی جدوجہد سے) حاصل کریں گے اس سے بہرہ ور ہونگے اور عورتیں جو کچھ (اپنی کوشش) سے حاصل کریں گی اس سے مستفید ہوں گی۔

یہ آیت معاشی اور روحانی زندگی دونوں پر یکساں حاوی ہے۔ یعنی خواہ مال و دولت اور رزق کے حصول میں ہو یا روحانی اور اخلاقی ترقی کی دوڑ میں ہر صنف کے لئے یکساں اور مساوی راہیں کھلی ہیں۔ مرد کی طرح عورت بھی معاشی زندگی کی جدوجہد میں حصہ لے کر مال و دولت کما سکتی ہے یا اخلاقی جدوجہد کے ذریعہ روحانی بلندیاں حاصل کر سکتی ہے۔ یہی بات ایک اور جگہ اس طرح بیان کی گئی ہے:۔

ومن یعمل من الصلحت من ذکر او انثیٰ وھو مومن فاولئک یدخلون الجنۃ ولا یظلمون نقیراً۔ — جو نیک کام کریگا خواہ مرد ہو یا عورت اور وہ مومن ہو تو بھی لوگ جنت میں داخل ہوں گے اور ان پر ذرہ بھر بھی ظلم نہ کیا جائے گا۔

مذہبی فرائض اور اخلاقی حدود کے دائرہ میں قرآن نے مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق و امتیاز نہیں کیا۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد میں دونوں یکساں اور مساوی طور سے شریک ہیں۔ اس لئے خدا کی نگاہ میں ان کا مرتبہ اور مقام بالکل مساوی ہے۔ چنانچہ قرآن فرماتا ہے:۔

والمومنون والمومنات بعضھم اولیاء بعض یامرون بالمعروف وینھون عن المنکر ویقیمون الصلوٰۃ ویوتون الزکوٰۃ ویطیعون اللہ ورسولہ اولئک — اور مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے دوست ہیں۔ وہ اچھے کام کرنے کا حکم دیتے ہیں اور بُرے کاموں سے روکتے ہیں۔ نمازیں قائم کرتے ہیں زکوٰۃ دیتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت

سیرحمهم اللہ ان اللہ عزیز حکیم وعد اللہ المومنین والمومنات جنت تجری من تحتہا الانہار خالدین فیہا ومساکن طیبۃ فی جنت عدن ورضوان من اللہ اکبر ذالک ھو الفوز العظیم

کرتے ہیں ان پر اللہ رحم کرے گا ۔ بے شک اللہ غالب اور حکمت والا ہے ۔ اللہ نے مومن مردوں اور مومن عورتوں سے باغوں کا وعدہ کیا ہے جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں انہی میں رہیں گے اور ہمیشگی کے باغوں میں پاکیزہ ۔

اب یہ ظاہر ہے کہ اگر قرآن کے ارشاد کی رُو سے مردوں اور عورتوں پر نماز اور زکوٰۃ کی ادائیگی ۔ حق وصداقت کی تبلیغ اور باطل کی روک تھام یکساں طور سے فرض کی گئی ہے تو انہیں تعلیم کے دائرہ میں بھی یکساں حقوق اور مساوی مواقع حاصل ہونے چاہئیں ۔ کیونکہ سچائی کی تبلیغ اور برائیوں سے روکنے کا کام صرف گھریلو زندگی کی چہار دیواری سے متعلق نہیں ۔ قرآن نے ایسی کوئی تحدید نہیں کی جس سے یہ ثابت ہو کہ معاشی امور ۔ سیاسی معاملات اور تعلیمی مسائل میں عورتوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ حکومت یا معاشرہ کی صحیح رہنمائی کریں اور اسے غلط تدابیر اختیار کرنے سے روکیں ۔ پھر اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ سیاسی زندگی ۔ معاشی امور اور تعلیمی مسائل پر بھی حاوی ہے تو وہ عورتیں جنہیں تعلیم و تربیت کے مواقع سے محروم کر کے ملکی سیاسیات ۔ تمدنی مسائل تعلیمی مشاغل یا معاشی اور صنعتی امور سے بالکل الگ کر دیا گیا ہو ۔ معاشرہ اور حکومت کو بری راہوں پر چلنے سے کیسے روک سکتی ہیں ۔ جو عورتیں سیاسی فہم سے عاری ہوں جنہیں یہ خبر نہ ہو کہ ان کا معاشی نظام کن بنیادوں پر قائم ہے ۔ جنہیں تعلیمی مسائل کی نوعیت اور پیچیدگیوں کا کوئی اندازہ ہو وہ ان امور میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ سے کس طرح عہدہ برآ ہو سکتی ہیں ۔ اس لئے قرآن کی مندرجہ بالا آیت سے لازمی طور پر یہ نتیجہ مستنبط ہوتا ہے کہ عورتیں اور مرد نہ صرف خانگی زندگی میں یکساں اور مساوی حقوق رکھتے ہیں بلکہ سیاسیات ۔ معاشیات اور تعلیم کے دائرہ میں بھی انہیں مساوی درجہ حاصل ہے اور اگر عورتیں اپنے ان خصوصی فرائض اور ذمہ داریوں سے پہلوتہی نہ کریں جو خاندانی زندگی کے دائرے میں ان کے تفویض ہیں قرآن کے لئے عام ملکی اور سیاسی زندگی میں حصہ لینا نہ صرف جائز بلکہ ضروری قرار پاتا ہے ۔

محمد حنیف ندوی

فیلاسافیکل کانگرس پشاور میں پڑھا گیا

اسلام میں نبوّت کا تصوّر

انسان نے علم و معرفت کے دروازوں پر پہلے پہل کب دستک دی، اور کب اس نے زندگی کی مادی ضروریات سے یکسو ہو کر اپنے گردوپیش پر غور و فکر کی عادت ڈالی۔ اس کی ٹھیک ٹھیک نشاندہی کرنا دشوار ہے۔ تاہم اتنی بات قطعی و درست ہے کہ حیاتِ انسانی کے بارہ میں پہلا اور منضبط تصور اس کو انبیاء ہی کے طفیل حاصل ہوا۔ یہی وہ پاکباز گروہ ہے جس نے اوّل اوّل علم کا پرچم لہرایا۔ جس نے سب سے پہلے انسانی معاشرہ کو عقائد و ایمانیات سے روشناس کرایا۔ اعمال و کردار کی سمتیں متعین کیں۔ اور بتایا کہ زندگی کچھ اقدار اور نصب العین رکھتی ہے۔ اور کچھ حدود اور پابندیاں چاہتی ہے۔ گویا نبوت علم اور افکار کی طرف پہلا قدم ہے اور اوّلین سرچشمہ ہے انسانی معلومات کا۔ یہاں اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ نبوّت سے ہماری مراد وہ نبوّت نہیں جس کا تصور بائیبل نے پیش کیا ہے۔ کیونکہ وہ اس درجہ سمٹا ہوا اور محدود ہے کہ اس کو انسان کی رشد و ہدایت کی طویل ترین تاریخ پر پھیلانا آسان نہیں۔ ہم جب نبوت کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے مقصود وہ رہنمائی ہوتی ہے جس کی منظم انگیزیوں سے انسان ہمیشہ اور ہر جگہ بہرہ مند رہا ہے جو زندگی و فکر کا اس وقت بھی ایک ضروری تقاضا تھی۔ جب ابھی انسانی شعور کے پیچ پوری طرح نہیں کھل پائے تھے اور اس وقت بھی اس کی برکات اور نفع رسانیوں کا سلسلہ قائم تھا۔ جب اس نے تہذیب و تمدن کے اچھے خاصے ایوان تعمیر کر ڈالے تھے۔ ہمارے نزدیک اس کا دامن فیض دنیا کی ہر ہر قوم تک وسیع رہا ہے۔ اور ہر ہر انسانی گروہ اور جماعت میں ایسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں کہ جنہوں نے اس کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا ہے۔ ان کے اعمال کو سنوارا ہے روح کو چمکایا ہے اور اس کے ذہن و فکر کی تسکین کے لئے مسلمات و عقائد کا ایک نقشہ پیش کیا ہے۔ کیا ان کو دنیا کی ہر ہر قوم نے انبیاء و رسل ہی کے اصطلاحی نام سے پکارا ہے؟ یہ ضروری نہیں۔ قرآن ان سب کے لئے ایک ہی جامع لفظ استعمال کرتا ہے۔ ولکل قوم ھاد۔ کہ دنیا کی تمام قوموں میں ہدایت و رہنمائی کا فرض انجام دینے والے نفوس موجود رہے ہیں۔ اور شرائع و مناسک کے اختلاف کے باوجود ان سب نے مشترکہ اور جانی بوجھی صداقتوں پر اپنی دعوت و اصلاح کی بنیاد رکھی ہے۔

علم و ہدایت کے اس ظہور کے لئے جسے ہم نبوّت سے تعبیر کرتے ہیں کیا کوئی حکیمانہ وجہ جواز پائی جاتی ہے اور ایسی بنیادوں کا سراغ بھی لگایا جا سکتا ہے کہ جو اس کی معقولیت و ضرورت پر روشنی ڈال سکے یہ سوال بہت اہم ہے جواب یہ کہ یقیناً ایسا ہونا ممکن ہے لیکن اس غرض کے لئے ہمیں ان تین پہلوؤں پر خصوصیت سے غور کرنا ہوگا۔

۱- آیا علم اور ازدیادِ علم کا فطری تقاضا تسکین و طمانیت چاہتا ہے یا نہیں۔

۲- ربوبیت میں جو اللہ تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت ہے ہدایت و رہنمائی کی ذمہ داریاں بھی داخل ہیں یا نہیں۔

۳- انسانی معاشرہ کے ارتقا میں اس سے کیا مدد مل سکتی ہے۔

جہاں تک علم اور اس میں روز افزوں ترقیات کی خواہش و آرزو کا تعلق ہے کوئی شخص نہیں کہہ سکتا کہ یہ انسانی فطرت کا لازمی نتیجہ نہیں ہے۔ جستجو اور تفحص اس کی طبیعت کا وہ خاصہ ہے کہ جس سے جیتے جی یہ کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔ یہ ہر ہر چیز کو اچھی طرح جاننا چاہتا ہے اور کائنات کے ہر ہر راز کو اپنی گرفت میں لینے کا متمنی ہے۔ اور آج جو دنیا میں ترقیات کی دھوم اور ایجادات کی گہما گہمی ہے۔ یہ نتیجہ ہے اسی تمنا اور آرزوئے ادراک کا۔ قرآن نے ہبوطِ آدم کے جس قصہ کا کئی بار ذکر کیا ہے اس میں قابلِ غور پہلو دراصل یہی ہے کہ انسان نے اس آرزو اور تمنا کو پورا کرنے کے لئے کتنی بڑی قیمت ادا کی۔ یعنی عیش و نشاط جنت کی فراوانیوں کو چھوڑنا محض اس بنا پر گوارا کیا تاکہ اپنے تجربہ سے یہ جان سکے کہ جس درخت کا پھل کھانے سے اس کو روکا گیا ہے اس کی حقیقت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں علم و ادراک سے متعلق یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ اس کے دو متضاد رخ ہیں۔ ایک طرف تو یہ بحرِ بے پایاں ہے اور اس کی بے پناہیوں کی کیفیت یہ ہے کہ ہر ہر منزل کے بعد بھی محسوس ہوتا ہے کہ ابھی سفر ختم نہیں ہوا۔ اور اس سے آگے بھی کچھ منزلیں ہیں۔ دوسری طرف اس بے پایانی کے باوجود اس کے متعین اور محدود دائرے بھی ہیں۔ اور ان میں کچھ یقینی مقامات اور قطعی موڑ بھی ہیں۔ جہاں فہم و فکر کے رواں دواں قافلے دم لیتے ہیں۔ اور انسان کا قلب و ذہن یقین و اذعان کی آسودگیوں سے مالا مال ہوتا ہے۔ یہی وہ مقامات ہیں جہاں انسان کی علمی کوششیں ایک مخصوص قالب اختیار کر لیتی ہیں اور ہر ہر علم و فن کے یقینیات متعین ہوتے ہیں ——— پھر جس طرح ہر ہر فن اور علم کی ہر ہر شاخ کے کچھ مسلمات اور یقینیات ہوتے ہیں۔ اسی طرح مذہب اور اخلاق کے بھی یقینیات ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ ان یقینیات کو اجاگر کریں اور اپنی زندگی کے ہر ہر گوشہ میں ان کو سمو کر دکھائیں۔ وحی اور الہام کی چاہے ہم کوئی بھی تشریح کریں یہ تو بہرحال ماننا پڑے گا۔ کہ یہ علم ہی کی کسی نوعیت یا درجہ کا نام ہے۔ اور حکمت و بصیرت ہی کی کسی صفت یا مقام سے تعبیر ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ نبوت کے نقطۂ نظر سے اخلاقیات اور مذہب کا پورا نظام فکر ایسا ہے کہ جس کو نظر و بصر کی وسعتیں کسی نہ کسی حد تک گھیر سکتی ہیں اور جس کا علم و حکمت کی گہرائیاں کسی نہ کسی درجے میں جائزہ لے سکتی ہیں۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب ہے کہ جس طرح طبیعیات اور سائنس کے تجربات و انکشافات کا نقطۂ آغاز یہ تصور ہے کہ عالمِ مادی کی سربستہ گتھیوں اور پیچیدہ الجھنوں کا پردہ چاک کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مذہب اس مفروضے اور دعوت سے شروع ہوتا ہے کہ خیر و شر کے حدود کو متعین کرنا ممکن ہے۔ اور اس راہ کی مشکلات و موانع پر قابو پانا محال نہیں۔ بلکہ غزالی تو ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ خود نبوت کی معجزہ طرازیوں کا تجربہ بھی استطاعتِ انسانی کی حدود سے باہر نہیں۔ اور ایک شخص تزکیۂ باطن اور تطہیرِ قلب کی دولت کو پا لینے کے بعد اس قابل ہو سکتا ہے کہ انوارِ نبوت کا براہِ راست سامنا کر سکے۔ اس وضاحت سے

ثابت ہوا کہ خیر و شر کے بارہ میں اشاعرہ کا مسلک بداہتاً غلط ہے۔ اور یہ بات کسی طرح بھی صحیح نہیں کہ نیکی اور بدی میں امتیاز معقول نہیں ہے۔ اور خیر و شر اور طاعت و معصیت کی تفریق محض دینی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نبوت کے لئے کوئی سمجھ میں آنے والی اساس باقی نہیں رہتی۔ مزید برآں خیر و شر میں جو یہ امتیاز و تفریق پائی جاتی ہے۔ خود اس کی اخلاقی حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور ہم اس لائق نہیں رہتے کہ دنیا کے سامنے مذہب کو خیر و خوبی کے ایک مکمل نظام کی شکل میں پیش کریں۔ اور یہ بتا سکیں کہ تہذیب و تمدن کے انحرافات نے کن نئی نئی گمراہیوں اور ضلالتوں کو جنم دیا ہے۔ اور ان کا کیا مداوا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اشاعرہ نے اپنے مسالک کی بنیاد معتزلہ کی ضد پر رکھی ہے۔ اور اس کے دور رس نتائج اور خطرناک لوازم پر غور نہیں کیا۔ ورنہ وہ اتنے اہم مسئلہ کے متعلق اس درجہ غیر معقول بات نہ کہتے بہرحال ہمیں کہنا یہ ہے کہ نبوت کی علمی توجیہہ یہ ہے کہ اس سے ایک طرف تو ہمیں اس حقیقت کا پتہ چلتا ہے کہ عقائد و سیرت کے محدود خانوں میں مسلمات کیا ہیں اور وہ کیا یقینی و قطعی نمونے ہیں جن پر ہمیں فرد اور معاشرہ کی سیرت کو ڈھالنا چاہئے۔ اور دوسری طرف اس سے علم کے اس باطنی رخ کی تسکین کا سامان بہم پہنچتا ہے جو غیر محدود وسعتوں اور پھیلاؤ کا متقاضی ہے۔ جہاں کہ معارف بوقلموں تجلیات رنگارنگ کا یہ عالم ہے کہ جہان و دماغ کی ہزار پیمائیاں بھی اس کا احاطہ کرنے والی نہیں

نبوت کا دوسرا بنیاد اللہ تعالیٰ کی ربوبیت ہے۔ یہ تقاضائے علم سے زیادہ اہم ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ دراصل یہی وہ وصف ہے جس سے کہ اس نظام رشد و ہدایت کی پوری پوری تشریح ہو سکتی ہے۔ یہاں یہ بحث خارج از موضوع ہے کہ خدا کے وجود یا ربوبیت کو ثابت کیا جائے۔ کیونکہ جب ہم نبوت پر اظہار خیال کریں گے تو لازماً اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے چند ابتدائی مقدمات پہلے سے مان لئے ہیں۔ ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے۔ کہ یہ کارگاہ حیات بخت و اتفاق کی کارفرمائیوں کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ اس کو پیدا کرنے والا موجود ہے اور کوئی علیم و حکیم ہستی موجود ہے۔ ہم نے یہ باور کر لیا ہے کہ اس ہستی غیر محدود کے ساتھ محدود انسان کے تعلقات استوار ہو سکتے ہیں۔ اور ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اس مبدأ فیض کا تعلق اپنی کائنات کے ساتھ صرف ایک تخلیقی قوت یا محرک تعلق کا سا نہیں۔ بلکہ شفقت و محبت اور ربوبیت و رحمت کا ہے۔ صفت کلام سے بھی وحی و الہام کی تشریح ہو سکتی ہے۔ لیکن اس سے رشد و ہدایت کی ذمہ داریوں پر مکمل روشنی نہیں پڑتی اور نبوت کے مقاصد واضح نہیں ہو پاتے نیز یہ نہیں ثابت ہوتا کہ خلق انسانیت کے لئے کس درجہ مفید، ضروری اور بابرکت ہے۔ ربوبیت کیا ہے۔ اور کس طرح یہ ضروریات ہدایت پر مشتمل ہے۔ اس کو سمجھنے سے پہلے اس کے ماخذ کی لغوی تشریح ضروری ہے۔ راغب نے اس لفظ کی وضاحت بڑی عمدگی سے کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ وہ صفت کمال ہے جو تخلیق کی ابتدائی سادگی سے لے کر تکمیل و ارتقا کی تمام کڑیوں تک کسی شے کی نگرانی کرتی ہے۔ اور ہر ہر کڑی اور منزل پر اسے جس جس نوع کی سازگاریوں کی حاجت پیش آتی ہے اس کا احسن وجہ پر مہیا کرتی ہے لیکن اس کی جو تفصیل ہے اسے قرآن حکیم کے ان مقامات کا استیعاب کرنا چاہئے جہاں جہاں یہ لفظ وارد ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہو جائے گا۔ کہ راغب کی تشریح کس درجہ صحیح اور درست ہے۔ اس ضمن میں ہم صرف دو قسم کے حوالے پیش کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ ہر کوئی جانتا ہے کہ الحمد للہ

کی ربوبیتوں کا اندازہ کرنے کے لئے والدین سے بہتر مثال نہیں مل سکتی۔ یہ کس طرح اپنے بچوں کی نفسیات کا خیال رکھتے ہیں، کس شفقت و محبت سے ان کی ضروریات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور کس طرح عمر کی ہر ہر منزل میں ان کی مناسب رہنمائی اور تربیت کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ قرآن اس دیکھ بھال، اس نگرانی و رہنمائی۔ اور شفقت و محبت کے طویل اور بلا رشت سلسلے کو جو پیدائش سے لے کر بلوغ و شعور تک برابر جاری رہتا ہے۔ ربوبیت سے تعبیر کرتا ہے۔ سورہ بنی اسرائیل میں ہے واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا اس آیت میں اولاد سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ والدین کے حق میں نہایت درجہ سعادت مند رہیں۔ اور دعا کرتے رہیں کہ جس طرح ان کے ماں باپ نے ان کو پال پوس کر پروان چڑھایا ہے۔ اسی طرح اے پروردگار تیری رحمتیں ان کے شامل حال رہیں۔ دوسرا حوالہ ایسی آیات سے متعلق ہے کہ جن میں وحی اور نبوت کی فیض رسانیوں کو کھلے بندوں ربوبیت ہی کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ مندرجہ ذیل آیات پر غور فرمائیے۔ اسی سورت میں ہے ذالک مما اوحى ربك اليك من الحكمة سورہ انعام میں ہے وهذا صراط ربك مستقيما۔ نحل میں ہے ادع الى سبيل ربك شعراء میں حضرت موسیٰ اور ہارون سے کہا ہے۔ آپ فرعون کے پاس جائیے اور کہئے۔ انا رسول رب العالمين۔ لفظ رب کے ان استعمالات سے قرآن کے طرز استدلال میں کوئی جھول نہیں رہتا۔ اور بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ صفت ربوبیت سے کیونکر نبوت کی تشریح ہوتی ہے۔ غیر اصطلاحی اور سادہ پیرایۂ بیان میں قرآن حکیم یہ کہنا چاہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ایک ذرہ اور ایٹم سے کائنات کو ارتقا و تقدم کی تمام منزلوں تک پہنچاتی ہے ایک دخان اور نحو بولا سے کلیات کے پیچیدہ نظام نجوم و کواکب کو منصۂ شہود پر لاتی ہے۔ اور زندگی کے حقیر اور سادہ خلیوں سے انسانیت کی ان طرفہ طرازیوں کی نگرانی و محافظ رہتی ہے تو یہ بات عقل و فہم میں آنے والی نہیں کہ انسانی روح اور اخلاق کے ارتقا کے لئے اس کی فیض رسانیوں میں کوئی جنبش اور حرکت پیدا نہ ہو۔ جب مادیت کی گاڑی زندگی ان گہرا گہریوں تک پہنچتی ہے۔ تو ضرور ہے کہ روح کی بلندی و بالیدگی اور قلب و ضمیر کی معموری و آبادی کے لئے اس کا سلسلۂ فیض آگے بڑھے۔ یعنی اگر آسمان آفتاب و ماہتاب کے انوار سے مستنیر ہے اور اس کی پہنائیوں میں ہزاروں اور لاکھوں ستارے رونق افروز ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ سطح زمین پر بستے والے انسانوں کی قربانیاں سب سے اور یہاں کی تاریکیاں اور ظلمتیں اجالوں اور روشنیوں سے نہ بدل پائیں۔ خطابت بر طرف مقصود یہ ہے کہ اگر انسان شروع ہی سے رہنمائی کا محتاج ہے۔ اگر ہدایت و رشد سے اس کے فی الواقع اخلاق سنورتے ہیں۔ اس کی روح مجلا ہوتی ہے۔ اور یہ زیادہ کامیابی سے معاشرہ کی خدمت کر سکتا ہے تو ربوبیت کبریٰ کو قطعی اس کی مدد کرنا چاہیئے۔ اور دستگیریوں میں بخل سے کام نہیں لینا چاہیئے یہی مدد اور اعانت قرآن کی اصطلاح میں نبوت یا رسالت ہے۔

تیسرا پہلو جس سے نبوت کی عقلی توجیہ سمجھ میں آتی ہے۔ انسانی معاشرہ کا ارتقا ہے۔ اس کا مطلب یہ کہ سامی قوموں کی حد تک کم از کم انسانوں کی فکری و زندگی کا آغاز مذہب ہی سے ہوا ہے۔ پہلے انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کے سامنے ایک منضبط تصور حیات پیش کیا ہے۔ اور ان کے بعد ان کی تعلیمات کی تشریح و توضیح کے ضمن میں مختلف علوم و فنون معرض وجود میں

آتے ہیں۔ مثلاً یہودیوں کی قانونی و فقہی صلاحیتیں اور تاویل و تعبیر کی کاوشیں تو تورات کے بعد ہی اُبھری ہیں۔ عیسائی اقوام کے ذہنی افق کو جو تابناکیاں میسر آئی ہیں۔ ان میں بیشتر ان مساعی کو دخل ہے۔ جو مسلمانوں نے اشاعت علوم کے سلسلہ میں انجام دیں۔ اور خود عربوں نے یونانی ذخائر کو عربی میں اس وقت منتقل کیا جب اس سے بہت پہلے صرف و نحو فقہ و حدیث۔ اور تفسیر و قرآن سے متعلقہ علوم فلسفہ و فکر کے لئے راہیں ہموار کر چکے تھے۔ ورنہ وہی عرب تھے۔ وہی ان کی تگ و تاز کے لئے کشادہ اور وسیع صحرا تھے۔ اور وہی ان کا جذبات آفرین جغرافیہ تھا جس کو ریان محض بہ بنائے غلط فہمی نظریۂ توحید کا سبب قرار دیتا ہے۔ مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں کہیں ذہن و فکر کی بالیدگی نہیں پائی جاتی ہم نبوت کی اس توجیہ کو زیادہ حاوی اور جامع نہیں سمجھتے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ دنیا میں کتنی ہی ایسی قوموں کو پیش کیا جا سکتا ہے کہ جن میں نبوت کے بغیر بھی ذہن انسانی نے معجزات دکھائے ہیں۔ اور فکر و کاوش کی بلندیوں کے حیرت انگیز ثبوت مہیا کئے ہیں۔ تاہم اتنا کہنا صحیح ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی دعوت اور کوششوں سے بالواسطہ یا بلا واسطہ انسانی ارتقاء کا راستہ نسبتاً زیادہ آسان اور زیادہ مختصر ہو گیا ہے۔ چنانچہ ہم پوری ذمہ داری سے کہہ سکتے ہیں کہ زمانے کے ہر ہر دور میں اور تہذیب و تمدن کے ہر ہر حلقہ میں جو اخلاقی اقدار کا کسی نہ کسی حد تک احساس موجود رہا ہے۔ اور خیر و شر میں تفریق کا خیال قابل لحاظ متصور ہوا ہے۔ اور انسان نے اجتماعی نصب العینوں کو افراد کے اغراض و مقاصد پر مرجح جانا ہے۔ تو یہ نتیجہ ہے مذہب کی ہزاروں برس کی تگ و دو اور سعی و کوشش کا۔ کہ محض اسی کی بدولت انسانی ضمیر میں نیکی نے جگہ پائی ہے۔ اور اسی کے طفیل ذمہ داری اور فرض شناسی کا جذبہ اُبھرا ہے۔ ورنہ کون جانتا ہے کہ انسان آج وحشت و بربریت کی کس منزل میں روپوش ہوتا

کیا نبوت کا تصور اسلامی تعلیمات کے مطابق میکانکی ہے اور پیغمبر کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ جو کچھ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوتا ہے اس کو بلاکم و کاست لوگوں تک پہنچا دے۔ اس میں اس کی اپنی ذہنی و فکری صلاحیتوں، عملی خوبیوں اور اجتہاد و بصیرت کی براقیوں کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ ایک بہت بڑے مستشرق ای سیل (E. SELL) کا یہی خیال ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس رائے میں یہ منفرد نہیں ہیں۔ بلکہ مغرب کے ان سب حضرات نے جن کو اسلامیات کے گہرے مطالعہ کا موقع ملا ہے۔ اسلام کے تصور وحی کے بارے میں اسی انداز کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا اس میں ذرا بھی صحت کا کوئی پہلو پایا جاتا ہے اور کوئی پڑھا لکھا مسلمان بھی ہماری علمی تاریخ میں ایسا گذرا ہے جو یہ مانتا ہو کہ وحی و الہام کے مقابلہ میں پیغمبر کی اپنی شخصیت کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ یا یہ کہ پیغمبر کے لئے خاص صلاحیتیں اور سطح ذہنی درکار نہیں۔ اور منصب نبوت پر سرفراز ہونے کے معنی بصیرت و اجتہاد کے میزات سے محروم ہونا ہے۔ ہم تینوں پر شبہ نہیں کرتے ممکن ہے کہ قرآن کی آیات کے سرسری مطالعہ سے ان لوگوں کو ٹھوکر لگی ہو اور یہ خیال محض سوئے فہم پر مبنی ہو۔ ورنہ بحیثیت مجموعی جہاں تک موضوع نبوت کی متعلقہ تفصیلات پر غور کا تعلق ہے اس سے تو ہرگز یہ ثابت نہیں ہو پاتا۔ کہ نبی یا رسول اللہ ذہنی و دینی صفات سے متصف نہیں ہے۔ اس باب میں سب سے پہلے ان آیات کو دیکھنا مناسب ہوگا۔ جن میں منصب رسالت

کے استحقاق پر بحث کی گئی ہے۔ ان سب آیات میں بالعموم استعمال ہوا ہے۔ وہ اصطفاء، اجتہاد اور اختیار کا ہے۔
جس کے معنی عمدہ ترین انسان کو کسی اچھے مقصد کے پیش نظر چننے اور چھانٹ لینے کے ہیں۔ حضرت موسیٰ کے متعلق ارشاد ہے:
یموسیٰ انی اصطفیتک علی الناس برسالتی وبکلامی۔ آل عمران میں تمام انبیاء کے بارہ میں ہے ولکن اللہ یجتبی
من رسلہ من یشاء۔ حضرت موسیٰ کے متعلق وانا اخترتک کی تصریح بھی سورہ طٰہٰ میں مذکور ہے۔ ان سے صاف صاف
معلوم ہوتا ہے کہ مشیت ایزدی انبیاء کے تقرر و ماموریت میں ان کی غیر معمولی دماغی و باطنی خوبیوں کا خصوصیت سے خیال رکھتی
ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس تقرر سے بھی بہت پہلے جن لوگوں کو اس منصب پر فائز کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ان کی شروع سے نگرانی بھی
کرتی ہے۔ اور ان کے فکر و کردار کی سمتوں کو ہمیشہ خیر و رشد کی جانب مرکوز بھی رکھتی ہے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم سے متعلق فرمایا
ولقد اٰتینا ابراھیم رشدہ من قبل وکنا بہ عالمین کہ ہم نے ان کو یونہی نبوت کی سرفرازیاں نہیں بخشیں بلکہ یہ اس کے اہل تھے
اور ہم ان کی اس اہلیت سے اچھی طرح واقف ہیں۔ رہا یہ سوال کہ کیا فراز نبوت پر متمکن ہونے کے بعد انبیاء اختیارات و اجتہادات
کو کام میں لاتے ہیں۔ تو اس کا روشن ثبوت آپ کو آنحضرت کی زندگی میں ملے گا کہ نبوت و رسالت کا اس سے بہتر اور جامع پیکر
مثالی ملنا مشکل ہے۔ قرآن حکیم نے شریعت سے متعلق جن تفصیلات کو بیان کیا ہے۔ ان کی حیثیت صرف بنیادی اور
ضروری مسائل کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کا مکمل سانچہ اور نقشہ قرآن میں مذکور نہیں۔ اس کو آنحضرت نے محض اپنے
اجتہاد۔ بصیرت نبوی۔ اور ملکۂ ذوق رسالت سے دریافت فرمایا۔ اور ترتیب دیا ہے۔ لیکن اس اجتہاد و بصیرت کے بارے میں
اس نکتہ کا جان لینا بہت ضروری ہے کہ یہ باقاعدہ فقہی و وضعی طریق اجتہاد و تعبیر سے بالکل مختلف چیز ہے۔ اس کے ساتھ
اللہ کی نگرانی اور صحت استدلال کی ذمہ داریاں وابستہ ہیں۔ جن سے کہ ایک عام مجتہد اور فقیہ قطعی محروم ہوتا ہے۔ کیونکہ
ایک عام فقیہ اور مجتہد تو صرف ادب و زبان اور قاعدہ و قانون کی روشنی میں اپنے استنباط کو حق بجانب ٹھہراتا ہے اور ایک
پیغمبر اللہ کی عطا کردہ روشنی اور ذوق صحیح اور ملکہ کاملہ سے استفادہ کرتا ہے۔ جو نبوت کا لازمی نتیجہ اور منطقی ثمرہ
ہے۔ ان دونوں میں بین فرق یہ ہے کہ پیغمبر کی ایک ایک فکری لغزش پر اسے ٹوکا اور متنبہ کیا جاتا ہے۔ اور بتایا
جاتا ہے کہ منشاء ایزدی کیا ہے۔ جبکہ مجتہد اور امام قطعی صحت استدلال کا مدعی نہیں۔ ہم ان لوگوں کے فہم و فراست
کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتے جنہوں نے کہ اس انداز استدلال اور طریق استنباط کو وحی خفی سے اول اول تعبیر کیا کہ
اس سے زیادہ موزوں تعبیر اس مفہوم کے لئے اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ اجتہادات اس نقطۂ نگاہ سے یقیناً وحی
کے دائرہ میں آ جاتے ہیں کہ ان میں وہی صحت۔ وہی استواری۔ اور صیانت کارفرما ہے۔ جو وحی کا خاص طرۂ امتیاز ہے
خفی کے لفظ سے دھوکا نہیں کھانا چاہیئے اس کا مطلب یہ ہے اس اسلوب استدلال میں کہ القاء و الہام کا پہلو
استدلال کے پہلو سے نسبۃً زیادہ قوی نہیں۔ یوں سمجھیئے کہ قرآن کو تو ایک طرح سے رشد و ہدایت کے منبع اور جڑ کی حیثیت
حاصل ہے۔ جس کے اندر بالقوہ ارتقا کی تمام صلاحیتیں موجود ہیں لیکن اس پر برگ و بار اور شاخ و فروع کا جو

اضافہ ہوا ہے۔ اس کو ذوقِ نبوت اور قلب رسالت کی سازگاریوں نے جنم دیا ہے اور وہ ارتقاء کی کڑیاں جو قرآن میں پہلے سے موجود تھیں۔ یہ تفصیلی شکل اور قالب میں آنحضرت کے ارشادات اور سیرت کی بدولت ڈھلی ہیں۔

یہ خیال کہ نبوت کا تصور اسلام میں میکانکی ہے۔ یوں بھی درست نہیں ہو سکتا کہ تمام مسلمان حکمائے بہرحال اس کو فکر و دنیا سے آگے کی منزل قرار دیا ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو پھر یہ کہنا کس درجہ مہمل ہے کہ اس سے پیغمبر کی اپنی اجتہادی صلاحیتیں متاثر ہوتی ہیں۔ کیونکہ اگر ایک شخص کا منبع علم۔ زیادہ روشن۔ زیادہ اونچا اور زیادہ لطیف ہے اس کے ذہن و فکر کی بالائی سطحیں زیادہ منور۔ زیادہ تابناک اور زیادہ براق ہیں۔ تو یہ کیسے ممکن ہے کہ فکر و اجتہاد کی زیریں تہیں۔ ان انوار و تجلیات سے قطعی کسب ضو نہ کر پائیں۔ یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ کیا جس شخص میں حدس (INTUITION) کی غیر معمولی قوتیں پائی جاتی ہیں اس کی عقلی سطح کمزور ہو جاتی ہے۔ یا جس کی عقلیت قوی تر ہو۔ اس کی علم سوجھ بوجھ بے کار ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اگر یہ بات صحیح نہیں تو یہ بات بھی صحیح نہیں کہ وحی و جبریل کی آمد سے پیغمبر کی اپنی شخصیت ختم ہو جاتی ہے۔ (باقی باقی)

محمد جعفر شاہ پھلواروی

کیا بعثتِ نبوی ربیع الاوّل میں ہوئی تھی

نزولِ قرآن کے متعلق خود قرآن میں کئی آیات ایسی موجود ہیں جن میں وقتِ نزول کی تعیین کی گئی ہے ۔ مثلاً ایک آیت یہاں ہے کہ

شھر رمضان الذی انزل فیہ القرآن

یہ ماہ رمضان ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا

اس آیت سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس مہینے میں قرآن کا نزول ہوا لیکن کیا مہینہ بھر تک مسلسل قرآن نازل ہوتا رہا؟ اس کی وضاحت دوسری آیت میں یوں کی گئی ہے کہ :۔

اِنّا انزلنٰہ فی لیلۃ القدر

ہم نے اسے شب قدر میں نازل کیا ۔

اس سے معلوم ہوا کہ نزولِ قرآن سارے ماہ رمضان میں نہیں ہوتا رہا بلکہ اس کی ایک خاص رات میں ہوا ۔ یہ قابلِ قدر رات بڑی بابرکت تھی اسی لئے دوسری جگہ ارشاد ہوا کہ :۔

اِنّا انزلنٰہ فی لیلۃ مبارکۃ

ہم نے اسے ایک بابرکت رات میں نازل کیا ۔

چند سوالات اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک خاص رات میں قرآن نازل ہونے کا کیا مطلب ہے؟ یعنی :۔

۱ ۔ کیا پورا قرآن یکبارگی نازل ہوا ؛

۲ ۔ یا صرف آغازِ نزول ہوا ؛

۳ ۔ یا اکثر حصّہ نازل ہوا ؛

۴ ۔ یا کچھ حصّے کا نزول ہوا ؛

اگر چوتھی صورت ہے یعنی شب قدر میں صرف کچھ حصّۂ قرآن نازل ہوا تو داستانِ تنزیل اتنے اہتمام سے بیان کرنے کی خاص ضرورت نہ تھی ۔ کیونکہ یہ شرف دوسرے مہینوں اور دوسری راتوں کو بھی حاصل ہے ۔

اگر تیسری شکل ہے یعنی بیشتر حصّۂ قرآن اسی شب میں نازل ہوا تو یہ محتاجِ دلیل ہے اور یہاں بھی یہ بات قابلِ تامل ہو جاتی

ہے کہ ایک رات میں قرآن کا اتنا بڑا حصہ نازل ہو گیا جو تیئیس۲۳ سال کی مجموعی مقدار نزول سے زیادہ ہو۔

اگر دوسری صورت ہو یعنی لیلۃ القدر میں صرف آغاز نزول ہوا ہو تو وہ دن بھی اتنا ہی اہم ہے جس میں نزول قرآن کا انجام و اختتام ہوا ہو لیکن ایسا اشارہ کرنے والی کوئی دوسری آیت نہیں جس میں اختتام نزولِ قرآن کو بھی اسی اہتمام سے بیان کیا گیا ہو۔ علاوہ ازیں اس مفہوم کے لئے انا انزلنا کی بجائے انا ابدأنا تنزیل القرآن یا ایسا کوئی لفظ زیادہ موزوں تھا جس سے اس رات میں نزول قرآن کا صرف آغاز ہونا معلوم ہو۔ ظاہر ہے کہ انزلنا یا انزل کا یہ مفہوم نہیں۔

اب جو شکل رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ سارا قرآن یکبارگی اس رات میں نازل ہو گیا ہو۔ لیکن اس صورت میں ایک بڑا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر پورا قرآن ایک بار ہی نازل کر دیا گیا تھا تو نبوت کی بست۲۳ و سہ سالہ زندگی میں مسلسل قرآن نازل ہوتے رہنے کا کیا مطلب ہوگا۔ بس اس کا جواب مفسرین یہ دیتے ہیں کہ لوح محفوظ سے سمائے دنیا پر قرآن دفعۃً ہی نازل ہو گیا اور وہاں سے یعنی آسمان دنیا سے حضورؐ پر تھوڑا تھوڑا تیس۲۳ سال تک نازل ہوتا رہا۔

ہماری رائے میں اگر یوں کہا جائے تو زیادہ صحیح ہوگا کہ سمائے دنیا وغیرہ پر نہیں بلکہ قلبِ نبویؐ پر پورا قرآن اسی موجودہ ترتیب سے یکبارگی اس مبارک شب میں اتار کر محفوظ کر دیا گیا اور اس کے مختلف اجزا کا اظہار حسب ضرورت بحکم الٰہی تیس سال تک ہوتا رہا۔ اس کی ایک ناقص مثال ہم یوں دے سکتے ہیں کہ جیسے ایک جج کو پوری کتاب آئین (یا تعزیرات ہند) دے دی جائے کہ تم اس کے مطابق فیصلے کرو۔ اس کی دفعات تو بالترتیب اور نمبروار ہی ہوں گی لیکن جو مقدمات آئیں گے وہ اسی ترتیب سے نہیں آئیں گے۔ یہ ضروری نہیں کہ پہلے دفعہ (۱) کا مقدمہ آئے پھر دفعہ (۲) کا آئے۔ معاملات کی دنیا میں ایسا ہو ہی نہیں سکتا۔ ہوگا یوں کہ کبھی دھوکے فریب کا مقدمہ آیا تو دفعہ ۴۲۰ والا صفحہ کھولا جائے گا۔ اس کے بعد دفعہ ۴۲۱ کا آنا ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے بعد اقدام قتل کا مقدمہ آئے اور اب دفعہ ۳۰۷ کا صفحہ کھولا جائے۔ حضورؐ کے سامنے کبھی جنگ کا معاملہ آیا کبھی طلاق کا مسئلہ درپیش ہوا کبھی خاص خاص سوالات کئے گئے۔ غرض جب معاملہ سامنے آیا تو اسی کے مطابق بحکم الٰہی قرآن کا کوئی حکم جو پہلے سے قلبِ نبوی میں محفوظ ہے پڑھ کر سنا دیا گیا۔ یہ تھی ترتیبِ نزول جو یقیناً ترتیبِ تلاوت سے مختلف تھی اور مختلف ہی ہو سکتی تھی ترتیبِ تلاوت ہر وقت حضورؐ کے سینے میں محفوظ تھی اور اسکے مطابق حضورؐ آیات و سور کو لکھوا بھی دیا کرتے تھے۔

ایک خاص آیت قرآنی یہاں ایک خاص آیت سے بھی اسی کا اشارہ ملتا ہے کہ :-

وقال الذین کفروا لولا نزل علیہ القرآن جملۃ واحدۃ ج

کذلک ج لنثبت بہ فؤادک ورتلناہ ترتیلا o

کفار کہتے ہیں کہ سارا قرآن اس پیغمبر پر دفعۃً ہی کیوں نہ نازل ہو گیا؟ ایسا ہی تو ہوا ہے۔ تاکہ ہم اس کے ذریعے تمہارے دل میں ثبات پیدا کر دیں اور ہم نے اسے ترتیل کے ساتھ نازل کیا۔

اس آیت میں لفظ "کذ الک" قرآء کی تصریح کے مطابق مقام معانقہ میں واقع ہے یعنی اسے پہلے لفظ یعنی واحدۃ سے ملا کر پڑھیئے یا اگلے لفظ "لنثبت" سے ملا کر عام مترجمین اس کا جو ترجمہ کرتے ہیں کا مفہوم یہ ہے کہ "کفار اعتراض کرتے ہیں کہ اس رسول پر یکبارگی ہی قرآن کیوں نہ نازل کر دیا گیا۔ ایسا اس لئے ہوا یعنی یکبارگی اس لئے نہ نازل کیا گیا کہ اس کے ذریعے سے تمہارے دل کو مضبوط کر دیں اور ہم نے اسے صاف صاف پڑھ کر سنا دیا۔"

ہمارے نزدیک کذ الک جواب ہے کفار کے اعتراض کا۔ اور اس کے ساتھ قرآن کی دو حیثیتیں بیان کر دی گئی ہیں ایک اس کا دفعۃً (قلب نبوی پر) نازل ہونا اور دوسرے اس کا رفتہ رفتہ اظہار ہونا۔ کذ الک کا مطلب یہ ہے کہ تم جو یہ پوچھتے ہو کہ قرآن دفعۃً کیوں نازل ہوا؟ تو یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ ایسا ہی ہوا ہے یعنی تنزیل قرآن دفعۃً ہی تو ہوتی ہے۔ البتہ اظہار ترتیل کے ساتھ ہوا ہے۔ ترتیل کے معنی صرف صاف صاف ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا ہی نہیں بلکہ ٹھہر ٹھہر کر حسب ضرورت نازل ہونا بھی ترتیل ہی کا جزء ہے۔

ایک اہم سوال اب یہ سوال ہے کہ تثبیتِ قلب (لنثبت به فؤادک) کا تعلق کس سے ہے؛ دفعۃً نازل ہونے سے یا ترتیل (تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہونے) سے؛ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ دل کا جماؤ تھوڑا تھوڑا نازل ہونے میں ہے اور دفعۃً نازل ہونے میں گھبراہٹ کا اندیشہ ہے۔ لیکن یہ تمام باتیں امت کے لئے ہیں۔ جہاں تک حضور کی تثبیت قلب کا تعلق ہے وہ سارا قرآن دفعۃً نازل ہونے کے بعد ہی ممکن تھی۔ گھبراہٹ اسے ہو سکتی ہے جس کے سامنے حقیقت کے صرف ایک دو پہلو ہوں اور جس کے سامنے کل حقیقت بے نقاب ہو جائے (اور یہ سارا قرآن نازل ہونے ہی سے ممکن تھا) اسی کا قلب ایک ابدی اور لازوال تثبیت کا حامل ہو سکتا تھا۔ حضور کی تثبیت قلب پورے قرآن ہی کے نزول پر منحصر تھی اور امت کی تثبیت قلب کے لئے تھوڑا تھوڑا ظاہر ہونا ہی ضروری تھا۔

غارِ حرا غارِ حرا میں جو واقعات نزول پہلی بار ہوئے ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن یکبارگی ہی حضور کے قلبِ اطہر میں اتار دیا گیا۔ اگر صرف پانچ آیتوں ہی کا نزول ہوتا تو نہ جبرئیل کو بار بار پر زور معانقہ کرنے کی ضرورت پیش آتی اور نہ حضور کی گھبراہٹ کا یہ عالم ہوتا کہ دل کانپ رہا ہے۔ زندگی سے مایوس ہو رہے ہیں اور جناب خدیجہؓ سے کپڑا اڑھانے کی فرمائش کر رہے ہیں۔ بلاشبہ پہلی بار ایک غیر متوقع واقعے کا اثر بھی اس کیفیت میں دخیل تھا۔ لیکن تنہا آغاز وحی اور پانچ آیتوں کے نزول کا اتنا زیادہ اثر نہ ہو سکتا تھا۔ جس قرآن کے متعلق یہ ارشاد ہو کہ:-

لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا
من خشية الله . . . .

اگر ہم اس قرآن کو کسی پہاڑ پر نازل کرتے تو تم اسے خوف الٰہی سے جھکا ہوا اور ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہوا دیکھتے۔

وہ قرآن قلبِ انسانی پر نازل ہوتا تو اس کی کیفیت یہی ہونی چاہیئے تھی جو حضور کی ہوتی جس قرآن کے تھوڑے حصے کے صرف اظہار کے وقت حضور کے پسینے چھوٹنے لگتے ہوں (لیتفصد عرقا) اور شدید کرب محسوس ہونے لگتا ہو (تبرحاء) اس کے پورے حصے کے نزول کے وقت حضور کی جو کیفیت ہوتی ہوگی وہ محتاج بیان نہیں۔ صرف پانچ آیتوں کے لئے نہ جبریل کو اتنا زور لگانے کی ضرورت معلوم ہوتی ہے اور نہ حضور کو اس کی قرات میں کوئی دقت ہو سکتی تھی اقرأ باسم ربک الذی خلق سے مالم یعلم تک زمرہ کا ایک بچہ بھی رٹ کر دہرا سکتا تھا۔ دراصل پورے قرآن اور اس کے دیئے ہوئے نظام معاشری کا تصور ہی اتنا بڑا بوجھ تھا جو ایک بشر کی کمر توڑنے کے لئے کافی تھا (الذی انقض ظہرک) اور اسی کی دہشت تھی جس نے حضور کی یہ کیفیت کر رکھی تھی۔ لیکن اسی پورے قرآن نے حضور کے اندر ثباتِ قلب بھی پیدا کر دیا تھا۔ ایک کلی حقیقت کے بے نقاب کرنے کے بعد خود بخود وہ دہشت ثباتِ قلب سے بدل گئی۔ پہلے پہل ایک عظیم الشان کام کے بوجھ کے تصور سے لرز اٹھنا ایک قدرتی اور فطری تقاضا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ نبوت کے شعور اور تائید غیبی نے جلد ثباتِ قلب بھی پیدا کر دیا غارِ حرا کے بعد پھر کبھی حضور پر ایسی کیفیت نہ گزری۔ ان ہر تھوڑے حصے کے اظہار کے وقت بھی حضور کی حالت دگرگوں ہو جاتی تھی۔ یہ فرق اسی لئے ہے کہ پہلے پورے قرآن کا نزول ہوا تھا اور بعد میں اس کے کچھ کچھ حصوں کا حسب ضرورت اظہار ہوتا رہا۔

روایاتِ مختلفہ۔ قرآن کس مہینے میں نازل ہوا؟ اس بارے میں حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ یہ ربیع الاول میں ہوا۔ لیکن عبید بن عمیر اور محمد بن اسحاق وغیرہ ماہ رمضان بتاتے ہیں۔ حافظ ابن کثیر البدایۃ والنہایہ ج ۳ ص ۶ میں لکھتے ہیں:۔

والمشهور انه بعث عليه الصلوة والسلام في شهر رمضان كما نص على ذلك عبيد بن عمير ومحمد بن اسحاق وغيرهما۔ قال ابن اسحاق مستدلا على ذلك بما قال الله تعالى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس) ... وروى الواقدي بسنده عن ابي جعفر الباقر انه قال: كان ابتداء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين لسبع عشرة ليلة خلت من رمضان، وقيل في الرابع والعشرين منه۔ قال الامام احمد: حدثنا ابو سعيد مولى بني هاشم حدثنا عمران ابو العوام عن قتادة عن ابي المليح عن واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: انزلت صحف ابراهيم في اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة لست مضين من رمضان والانجيل لثلاث عشرة ليلة خلت من رمضان وانزل القرآن لاربع وعشرين خلت من رمضان۔ وروى ابن مردويه في تفسيره عن جابر بن عبد الله مرفوعا نحوه ....

اس پوری عبارت کا خلاصہ یوں ہے۔

۱۔ عبید بن عمیر اور محمد ابن اسحاق ماہ رمضان میں نزول قرآن کے قائل ہیں۔

۲۔ ابن اسحق شھر رمضان الذی الخ والی آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

۳۔ امام باقر ؓ سترھویں شب رمضان کو ابتدائے وحی کا مہینہ بتاتے ہیں۔

۴۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ نزول قرآن کی تاریخ چوبیسویں شب ہے۔

۵۔ امام احمد بن حنبل اپنی مذکورہ بالا سند سے حضور کی یہ حدیث بیان کرتے ہیں کہ "صحف ابراہیم یکم رمضان کو، تورات چھٹی رمضان کو، انجیل تیرھویں رمضان کو اور قرآن چوبیسویں رمضان کو نازل ہوا"

(۶) ابن مردویہ اپنی تفسیر میں حضرت جابر بن عبداللہ سے یہی حدیث بیان کرتے ہیں۔

(ایک روایت جابر کی اوپر سے گذر چکی ہے جس میں ربیع الاول کا ذکر ہے اور یہ روایت اسی کی تردید کرتی ہے)

نتیجہ ان تمام روایات میں نزول قرآن کی تاریخوں میں فرق ہو تو ہو لیکن اس پر سب متفق ہیں کہ یہ مہینہ رمضان ہی کا تھا قرآن کی آیت شھر رمضان الذی انزل فیہ القرآن کی ان سب روایات سے تائید ہوتی ہے۔ اگر یہ تائیدی روایات نہ بھی ہوتیں تو قرآنی آیت پر ابن عباس اور جابر کی روایتوں کو ترجیح حاصل نہ ہو سکتی تھی چہ جائیکہ وہ روایات بھی موجود ہیں جن سے رمضان ہی کا مہینہ نزول قرآن کا مہینہ ثابت ہوتا ہے۔ بلکہ اگر انزل فیہ القرآن کے معنی آغاز وحی کے لئے جائیں جب بھی یہ مہینہ رمضان ہی کا تھا نہ کہ ربیع الاول کا۔

آیت کی ایک اور تفسیر شھر رمضان الذی انزل فیہ القرآن کی ایک اور تفسیر مجاہد سے یوں منقول ہے (دیکھئے تفسیر کبیر رازی) کہ اس آیت میں "فیہ" کے معنی ہیں "اس کے بارے میں" اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اوپر کی آیات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ:

> اے مسلمانو! تم پر روزے فرض کئے گئے اسی طرح جس طرح تم سے پہلے امتوں پر فرض کئے گئے تھے۔ امید ہے کہ تم متقی ہو جاؤ گے۔ یہ گنتی کے چند دن ہیں۔ پھر تم میں سے جو مریض یا مسافر ہوں تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کریں۔ اور جو لوگ بمشقت روزے کا تحمل کر سکتے ہوں وہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا دے دیں اور جو تطوع خیر کرے وہ اس کے لئے بہتر ہی ہے اور اگر تم روزہ ہی رکھو تو یہ تمہارے لئے اور بھی بہتر ہے بشرطیکہ تم سمجھو۔

یہ آیات کا ترجمہ ہے۔ اس میں روزے کے ضروری احکام تو ہیں لیکن یہاں یہ نہیں بتایا گیا ہے کہ یہ روزے کس زمانے میں کس مہینے میں اور کب رکھے جائیں۔ اگلی آیت (شھر رمضان الخ) میں یہی بتایا گیا ہے کہ یہ قرآنی احکام جس مہینے کے روزوں کے بارے میں نازل ہوئے ہیں وہ رمضان کا مہینہ ہے۔ گویا آیت کا ترجمہ یوں ہوگا کہ:-

یہ ماہِ رمضان ہے جس کے بارے میں یہ قرآن نازل ہوا ہے۔

یہاں "قرآن" سے مراد پورا قرآن نہیں بلکہ صرف اتنا حصۂ قرآنی ہے جس کا ترجمہ اوپر گزرا یعنی . . . . . یاایہا الذین امنو کتب علیکم الصیام سے . . . . ان کنتم تعلمون تک۔ قرآن کے تھوڑے حصے پر بھی "قرآن" کا اطلاق ہوتا ہے۔ حکم ہے کہ و اذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ الخ۔ جب قرآن پڑھو تو اعوذ باللہ الخ کہہ لو۔ یہاں یہ مراد نہیں کہ جب پورا قرآن پڑھو جب ہی استعاذہ کرو۔ ایک دو آیت پڑھنے کو بھی تلاوتِ قرآن ہی کہتے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ میں نے قرآن پڑھا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ پورا ہی قرآن پڑھ لیا ہے پس انزل فیہ القرآن کا مطلب یہ ہوگا کہ جس کے بارے میں اوپر کی آیاتِ صوم نازل ہوئی ہیں وہ رمضان کا مہینہ ہے۔

اگر مجاہد کی یہ تفسیر مانی جائے تو جس لیلۃ القدر میں پورا قرآن قلب نبوی پہ نازل ہوا اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں رہتا۔ وہ ربیع الاول یا دوسرا کوئی مہینہ بھی ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عربی زبان میں "فی" کا لفظ "بارے میں" کے معنی میں بہت آتا ہے اور خود قرآن میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں کتنی جگہ آیا ہے۔ مثلاً وقل لھم فی انفسھم قولا بلیغا وغیرہ ــــ یہ تفسیر مان لینے کے بعد ماہ ربیع الاول میں قرآن نازل ہونے (یا ابتدائے وحی ہونے) کی تاریخی روایت بھی صحیح ہو سکتی ہے اور پھر ربیع الاول کے مہینے کی وہی رات لیلۃ القدر ہوگی جس میں قرآن نازل ہوا۔

ہمارے نزدیک پہلی ہی تفسیر درست ہے کہ قرآن لیلۃ القدر میں نازل ہوا اور یہ اسی مہینے میں ہے جسے رمضان کہتے ہیں اور نزول صرف پانچ آیات کا نزول نہ تھا بلکہ پورے قرآن کا نزول تھا اور وہ اسی ترتیبِ تلاوت سے تھا جس ترتیب سے آج تک موجود ہے۔ البتہ مختلف آیات کا نزولِ ثانی ہم پہ اپنے موقعے سے حسبِ ضرورت ہوتا رہا جسے ترتیب نزول کہتے ہیں۔ ان دونوں ترتیبوں میں قطعاً کوئی تناقض نہیں۔ سنا ہے کہ دہلی میں کسی صاحب کے پاس ترتیب نزول کے مطابق قرآن لکھا ہوا موجود ہے اور اسے حضرت علیؓ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی یادداشت کے لئے یا اور کسی مقصد کے لئے کسی مخصوص ترتیب سے قرآن جمع کرلے تو وہ اس کا اپنا فعل ہے۔ جو جائز بھی ہو سکتا ہے۔ ہم بچوں کی آسانی کے لئے پارۂ عم کو الٹا لکھتے ہیں۔ پہلے سورۂ ناس ہوتا ہے اور آخر میں سورہ نبا لیکن اسے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ یہی ترتیب صحیح ہے۔ یہ محض ایک وقتی مصلحت ہے سہولتِ قرأت کے لئے۔ لیکن اصل قرآنی ترتیب وہی ہے جو اس وقت ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ کسی دوسری ترتیب کو اصلی ترتیب کہنا سراسر غلط ہے۔

ایک شبہے کا ازالہ۔ یہ مان لینے کے بعد کہ پورا قرآن ایک بار حضورؐ کے سینے میں اتار کر محفوظ کر دیا گیا، ایک بڑی پیچیدگی پیدا ہوتی ہے یعنی اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آئندہ پیش آنے والے واقعات کی جو تفصیلات یا اشارات قرآن مجید کے اندر موجود ہیں ان سب کا علم حضورؐ کو پہلے ہی سے ہو گیا ہوگا۔ مثلاً غزوۂ بدر کے موقعے پر مسلمان کمزور تھے اور خدا نے ان کی مدد فرمائی۔ غزوۂ حنین میں مسلمانوں کو کثرتِ تعداد کا عجب پیدا ہو گیا اس لئے انہیں ایک جھٹکا دے دیا گیا۔ غزوۂ احزاب میں

لوگوں کے کلیجے منہ کو آنے لگے اور سوئے ظن پیدا ہونے لگا، پھر خدا نے دشمنوں پر فتح دی - ایک عورت جو آپ سے اپنے شوہر کے بارے میں جھگڑتی ہے وہ بات ٹھیک کہتی ہے - ہجرت کے وقت رسول غار کے اندر دو میں کا ایک تھا - خود آپ سے فلاں فلاں لغزش ہو گئی، اور اللہ نے اس کی یہ تلافی کرا دی - اور آج تمہارا دین مکمل ہو گیا وغیرہ وغیرہ - یہ ساری باتیں ایسی ہیں جو بعثت کے بعد پیش آنے والی تھیں - پھر یہ عجیب بات ہو گی کہ حضور کو یہ ساری باتیں پہلے ہی بتا دی گئی ہوں اور ایک میکانیکل یہ وسیع یا مشینی طرز کارکردگی کے اصول پر حضور کو چلایا گیا ہو -

یہ شبہ ضرور پیدا ہو گا لیکن قلب نبوی میں قرآن محفوظ ہو جانے کی صحیح نوعیت متعین کر لی جائے تو یہ شبہ باقی نہیں رہے گا۔ یہ باتیں غیب الغیب اور وراء الوراء سے تعلق رکھتی ہیں اور اس کی صحیح حقیقت کا علم اللہ اور اس کا رسول ہی کو ہو سکتا ہے - ان غیوب کی کیفیات کو ہم بہر حال ایسی ہی مثالوں سے سمجھ سکتے ہیں جو ہماری ناقص عقلوں میں آ سکیں اور وہ مثالیں بھی بہر کیف ناقص اور لنگڑی ہی ہوں گی -

سینۂ نبوی میں قرآن کے محفوظ ہو جانے کی کیفیت و نوعیت کو ہم دو مثالوں سے سمجھنے کی کوشش کر سکتے ہیں - فرض کیجئے ایک شخص کو آپ ایک ایسا صندوقچہ حوالے کرتے ہیں جس میں پونڈ، روپیہ، اٹھنی، چونی، دونی، اکنی، پیسے اور پائی وغیرہ کے مختلف خانے بنے ہوتے ہیں اور مختلف قیمت کے نوٹوں کے خانے بھی الگ الگ بنے ہوتے ہیں - یہ صندوقچہ اس کی چابی کے ساتھ آپ کسی کے حوالے کر دیتے ہیں اور وہ اسے پوری طرح محفوظ کر لیتا ہے - پھر جب آپ کسی کو کچھ رقم دلانا چاہتے ہیں تو حکم دیتے ہیں کہ صندوقچہ کھول کر فلاں فلاں خانے میں سے اتنے نوٹ اور فلاں خانے میں سے اتنے سکے نکال کر دے دو - صندوقچے کا محافظ اسے اپنے پاس محفوظ تو رکھے ہوتے ہے لیکن اس کے خانوں کا تفصیلی علم اسے اس طرح نہیں جس طرح اس کے مالک کو ہے - بس اسی طرح سمجھئے کہ پورا قرآن حضور کے سینے میں بالکل محفوظ کر دیا گیا لیکن ان کی تفصیلات یا انطباق یعنی (APPLICATION) کے لئے صاحب کلام کے اشاروں کی ضرورت تھی -

یہ مادی قسم کی مثال ہے - ذہنی مثال یہ ہے کہ آپ نے سینکڑوں لطیفے سنے ہوں گے - بیسیوں اشعار یاد ہوں گے، بے شمار مسائل ازبر ہوں گے - وہ سب آپ کے ذہن یا حافظے کے کسی گوشے میں بالکل محفوظ ہیں لیکن اگر آپ سے کوئی فرمائش کر دے تو آپ وہ تمام لطیفے، اشعار یا مسائل بالترتیب کل کا کل ہرگز نہ سنا سکیں گے - لیکن اگر موقع مناسب پیش آ جائے تو نہاں خانۂ حافظہ کی کوئی کھڑکی کھل جائے گی اور عین موقعے کا لطیفہ یا شعر یا مسئلہ یاد آ جائے گا اور بے ساختہ آپ کی زبان پر جاری ہو جائے گا - عام حالات میں وہ کبھی یاد نہ آئیں گے لیکن کسی خاص مناسب موقع پر از خود اُبل پڑتے ہیں - محفوظ سب کچھ ہے لیکن اظہار موقعے موقعے ہی سے ہوتا ہے - بس کچھ ایسی ہی صورت وہاں بھی تھی کہ سارا قرآن ایک ہی بار حضور کے سینے میں اتار کر محفوظ کر دیا گیا، لیکن وہ اجمالاً ہی محفوظ تھا اور جب اظہار کا صحیح موقع آیا تو جبریلی قوت حافظے میں متحرک ہو کر اسے زبان پر لے آئی - اصل کیفیت تو خدا ہی جانتا ہے یا اس کا رسول - ہم آپ تو محض سمجھنے کے لئے کچھ مثالیں تلاش کر لیتے ہیں سرسری اور اجمالی یاد داشت

اور اس قصے کی یاد میں بڑا فرق ہوتا ہے حضرت عمر نے سینکڑوں بار یہ آیت پڑھی ہوگی کہ

وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل، افائن مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم۔۔۔۔

محمد تو بس اللہ کے رسول ہیں۔ آپ سے پہلے بھی رسول آئے اور گزر گئے۔ تو کیا اگر یہ رسول بھی وفات پا جائے یا شہید کر دیا جائے تو تم ارتداد اختیار کر لوگے؟۔۔۔۔

یہ آیت بارہا حضرت عمر نے پڑھی ہوگی لیکن حضور کی وفات کے بعد جب حضرت ابو بکرؓ نے یہ آیت تلاوت کی تو حضرت عمرؓ کو ایسا محسوس ہوا کہ جیسے آج سے پہلے ہیں نے یہ آیت نہ سنی تھی نہ پڑھی تھی نہ سمجھی تھی۔

آپ سے اگر کوئی پوچھے کہ آپ کے کتب خانے میں کون کون سی کتابیں ہیں تو آپ ہرگز نہ بتا سکیں گے لیکن اگر یہ پوچھا جائے کہ فلاں فلاں کتاب آپ کے پاس ہے؛ تو آپ کو فوراً یاد آ جائے گا کہ ہے یا نہیں ہے۔ حافظے کے اس اجمالی اور تفصیلی فرق کو پیش نظر رکھنے کے بعد مسئلہ بڑی حد تک حل ہو سکتا ہے۔

مرتبہ حبیب احمد جعفری

سرورِ کائنات کا رویّہ منافقوں سے

کھلے ہوئے دوست اور کھلے ہوئے دشمن کے ساتھ طرزِ عمل متعین کرنے میں کوئی دشواری نہیں پیش آتی ۔ یہ دوست ہے وہ دشمن ہے ۔ دوست اس لئے ہے کہ موردِ لطف و کرم بنے اور دشمن اس لئے ہے کہ اُسے ترکی بترکی جواب دیا جائے لیکن دشمن کی ایک قسم اور ہوتی ہے ۔ یہ قسم ہے منافقوں کی یہ اپنے تئیں دوست ظاہر کرتے ہیں ۔ دوستی کا عوامی دعوے کرتے ہیں ۔ پیمانِ رفاقت بڑے زور شور سے استوار کرتے ہیں لیکن در پردہ دشمن ہوتے ہیں ۔ دشمنوں سے ساز باز رکھتے ہیں ۔ ہر وقت تخریب کے درپے رہتے ہیں ۔ سازش کرتے ہیں نقصان پہنچاتے ہیں ۔ تباہ و برباد کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتے ۔ یہ دشمن کی سب سے بدترین خطرناک اور ناقابلِ برداشت قسم ہے ایسے لوگ جب بر افگندہ نقاب ہو جائیں تو انہیں معاف نہیں کیا جا سکتا ۔ ان پر لطف و کرم کی بارش نہیں کی جا سکتی ۔ انہیں موردِ مہر و کرم نہیں بنایا جا سکتا ۔ یہ صرف اس قابل ہوتے ہیں کہ جہاں ملیں کچل دیئے جائیں ۔ جہاں ان کا سراغ لگے ۔ پامال کر دیئے جائیں جب یہ ہاتھ آئیں ۔ ان کے جسم و جان کا رشتہ بلا تامل منقطع کر دیا جائے ۔ زمانۂ قبل از تاریخ میں بھی یہی ہوتا تھا ، دورِ تاریخ کے آغاز میں بھی ایسا ہی ہوا ۔ اور اب کہ دنیا عمرانیت اور حضارت کے اوجِ کمال پر ہے ۔ یہی اصول کارفرما ہے سچ تو یہ ہے کہ بغیر اس تطہیر کے کام بھی نہیں چل سکتا ۔ نہ نظم قائم ہو سکتا ہے نہ امن بحال ہو سکتا ہے نہ دوستوں کی شناخت ہو سکتی ہے ۔ نہ دشمنوں سے نجات مل سکتی ہے ۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ آقائے دو جہاں نے منافقوں کے ساتھ کیا برتاؤ کیا ؟ ان کا کس طرح قلع قمع کیا ؟ ان سے کیونکر نجات حاصل کی ؟ انہیں کیسی عبرت انگیز اور لرزہ خیز سزائیں دیں ——— ؟

اس سلسلہ میں چند واقعات خاص طور پر اس قابل ہیں کہ پیشِ نظر رہیں تاکہ عہدِ رسالت کی صحیح تصویر آپ کے سامنے آ جائے اور رسالت مآب کے کردار و اخلاق اور صفات و سیرت کا واضح خاکہ متعین ہو جائے ۔

منافق کا وار ۔ غزوۂ احد تاریخ اسلام میں اپنے نتائج کے اعتبار سے بڑی فیصلہ کن جنگ ہے ۔ کفار قریش نے اس لڑائی کا بڑی تیاریوں کے ساتھ انتظام کیا ۔ بدر میں انہیں جو شکست فاش ہوئی تھی ۔ اس کا بدلہ لینے کے لئے وہ بے چین تھے سردارانِ قریش جو اس جنگ میں ہلاک ہوئے تھے ان کے متعلقین ایک خوفناک جنگ کے لئے سربکف ہو چکے تھے ۔ قریش کے کاروانِ تجارت کا جو نفع جمع ہو رہا تھا طے ہوا کہ اسے جنگی تیاریوں پر صرف کر دیا جائے ۔ اور یہ تجویز بڑی گرمجوشی اور مسرّت

کے ساتھ منظور کر لی گئی۔

آنحضرتؐ اپنی طرف سے جنگ کی ابتدا نہیں فرماتے تھے۔ لیکن اگر جنگ مسلط کر دی جاتی۔ تو پھر میدانِ جنگ آپؐ کا محبوب ترین مقام بن جاتا تھا۔ جب آپؐ کو قریش کی تیاریوں کا علم ہوا تو آپؐ نے بھی جتنی اور جیسی کچھ تیاریاں ممکن تھیں۔ شروع کر دیں۔ لیکن یہ تیاریاں ابھی پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچی تھیں۔ کہ یک بیک قریش کا لشکر نمودار ہو گیا۔ مدینہ کے قریب پہنچ کر اس نے احد پر پڑاؤ ڈال دیا تھا تعداد لشکر کے بارے میں آپ نے تحقیق کی تو معلوم ہوا بہت زیادہ ہے۔ یہ اندیشہ تھا۔ کہیں قریش کا لشکر بڑھ کر مدینہ پر حملہ آور نہ ہو جائے۔ چنانچہ ہر طرف شہر کی پہرے کا انتظام کیا۔ مسجد نبویؐ کے دروازے پر دو صحابی رات بھر مسلح کھڑے پہرہ دیتے رہے۔ دوسرے دن صبح مشورہ ہوا۔ کچھ لوگوں نے یہ رائے دی کہ شہر میں قلعہ بند ہو کر مقابلہ کیا جائے۔ بعض کی رائے یہ تھی کہ شہر سے باہر نکل کر مقابلہ کیا جائے۔ پہلی رائے دینے والوں میں عبداللہ بن ابی بھی تھا یہ بہت بڑا منافق تھا اور منافقوں کا سردار بھی بحث و مباحثہ کے بعد آنحضرتؐ نے دوسری رائے قبول فرمائی۔ اور بعد نماز جمعہ ایک ہزار سرفروشوں کے ساتھ بارادۂ جنگ شہر سے باہر نکلے۔ ان ایک ہزار لوگوں میں تین سو عبداللہ کے آدمی تھے۔ وہ تھوڑی دور ساتھ چلنے کے بعد اپنے تین سو آدمیوں کو لے کر الگ ہو گیا۔ اس نے کہا۔

جب محمدؐ نے میری رائے نہ مانی۔ تو میں ان کا ساتھ کیوں دوں!

غور کیجئے یہ کتنا بر وقت نفسیاتی وار تھا۔ جو اس منافق نے لشکر اسلام پر کیا تھا۔ مسلمان ایک ہزار سے سات سو رہ گئے ان باقی ماندہ سات سو نفوس پر تین سو کے یک بیک الگ ہو جانے کا کیا اثر پڑنا چاہیئے تھا! لیکن آپؐ کو خدا پر بھروسہ تھا۔ آپؐ نے اس کی کوئی پروا نہ کی۔ یہی سات سو جان نثار لے کر ایک بڑے لشکر کے مقابلہ کو نکلے۔ اور بالآخر خدا نے فتح عطا فرمائی۔ عبداللہ کو اس حرکت کی سزا یہ سات سو آدمی ہیں

قضیۂ زمین بر سر زمین کے مطابق دے سکتے تھے اور جنگ احد کے خاتمہ کے بعد تو بڑی آسانی سے ایسے نازک وقت میں دھوکہ دے کر الگ ہو جانے والے تین سو آدمیوں کو نہیں۔ تو ان کے سردار کو ضرور موت کے گھاٹ اتارا جا سکتا تھا۔ لیکن تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ یہ کچھ نہ ہوا۔ نہ منافقین کو کوئی سزا دی گئی۔ نہ ان کے سردار عبداللہ کے ساتھ کسی طرح کا منتقمانہ رویہ اختیار کیا گیا۔

منافق کی سازش ۔ یہودیوں کا اسلام اور داعی اسلام کے ساتھ جو معاندانہ باغیانہ اور سرکشانہ رویہ تھا۔ اسے تاریخ کا ایک معمولی طالب علم بھی جانتا ہے۔ وہ صلح و سلام کے ہر عہد نامے کو ردی کاغذ کے ایک ٹکڑے سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے وہ لڑنے مرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے۔ وہ کسی موقع پر لچک اور نرمی کا برتاؤ کرنا جانتے ہی نہ تھے۔ یہودیوں کا ایک قبیلہ بنو نضیر کی سرکشی حد سے تجاوز کر چکی تھی۔ اس کی جہاں ایک وجہ تھی کہ وہ بڑے بڑے مضبوط اور مستحکم قلعوں میں پناہ گزیں تھے وہاں ایک دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ مدینہ کے منافق ان کی حوصلہ افزائی کرتے رہتے تھے۔ چنانچہ آنحضرتؐ نے جب ان سے

معاہدہ صلح کر لینے کی خواہش فرمائی۔ تو وہ لڑنے کے لئے تیار ہو گئے۔ اس موقعہ پر بھی عبداللہ بن ابی نے حسبِ معمول انہیں شہ دی اور اطمینان دلایا کہ جب تم لڑنے نکلو گے تو دو ہزار آدمیوں کے ساتھ میں بھی تمہاری مدد کو آؤں گا (ابوداؤد) عبداللہ کی اس حرکت کی اطلاع وحی الٰہی نے آپ کو دے دی۔ کہ یہ منافقین کافروں (یہودیوں) سے کہہ رہے ہیں۔

وان قوتلتم لنفسی نحن معکم۔ اگر تم مقابلہ کے لئے نکلے تو ہم تمہاری مدد کریں گے۔

کیا اس سے بڑا جرم بھی کوئی ہو سکتا ہے جس کا ان منافقوں نے ارتکاب کیا تھا؛ لیکن آنحضرت ؐ نے انہیں کسی طرح کی کوئی بازپرس نہ فرمائی۔ اپنی تیاریوں میں لگے رہے نہ منافقین کی پرواہ کی نہ یہودیوں کی طاقت سے مرعوب ہوئے!

منافق ساتھی :- انصار اور مہاجرین میں رسول اللہ نے وہ اخوت پیدا کر دی تھی کہ اس بھائی چارہ کے آگے صلب اور رحم کے رشتے ہیچ تھے۔ کوئی انصاری اگر مرتا تھا تو مہاجر بھائی اس کی وراثت میں حصہ پاتا تھا۔ ایسی مواخات دنیا میں پہلی بار قائم ہوئی تھی۔ پھر اس کے بعد دنیا یہ دل آویز منظر نہ دیکھ سکی۔

منافقین اس کوشش میں رہتے تھے کہ مہاجرین اور انصار میں غلط فہمی پیدا کر کے جنگ و پیکار کرا دیں۔ تاکہ یہ عجیب و غریب بھائی چارہ بھی ختم ہو۔ اور ان دونوں کے اتحاد نے کفار و مشرکین کے لئے جو ایک خطرہ پیدا کر دیا ہے۔ وہ بھی دور ہو جائے مگر ان کی کوششیں کبھی بار آور نہیں ہوئیں بلکہ ایک دفعہ قریب تھا کہ یہ کوشش کامیاب ہو جاتے۔ ایک مہاجر اور ایک انصار کے ذاتی جھگڑے کو عبداللہ نے قومی اور طبقاتی جھگڑا بنا دینے میں کامیابی حاصل کر لی۔ دونوں نے اپنے اپنے طبقہ (مہاجرین اور انصار) کو مدد کے لئے پکارا۔ تلواریں کھنچ گئیں۔ اور لڑائی کا میدان تیار ہو گیا۔ لیکن چند معاملہ فہم لوگوں نے مداخلت کی۔ بات بڑھنے نہ پائی۔ بغیر کسی خونریزی کے وہیں کی وہیں ختم ہو گئی۔

ایسا نادر موقع جب ہاتھ سے نکلتے دیکھا۔ تو عبداللہ تلملا اٹھا۔ اس نے انصار سے مخاطب ہو کر کہا۔

تم نے خود ہی یہ مصیبت مول لی ہے۔ مہاجرین کو تم نے اتنا بڑھایا کہ اب وہ برابری کا دعوےٰ کر کے تمہارے منہ آنے لگے ہیں۔ اب بھی موقع ہے۔ اپنا دستِ اعانت کھینچ لو تو یہ (مہاجرین) فوراً (بے یار و مددگار رہنے کے باعث) بھاگ کھڑے ہوں گے۔

عبداللہ کی یہ باتیں ایسی نہ تھیں۔ جو نظر انداز کر دی جاتیں۔ معاملہ دربار رسالت ؐ میں پہنچا۔ حضرت عمرؓ بھی موجود تھے انہوں نے سرور کائنات ؐ سے عرض کیا۔

۔ کسی کو حکم دیجئے۔ وہ اس منافق کی گردن اڑا دے؟

اور کون کہہ سکتا ہے حضرت عمرؓ کی یہ رائے قرینِ صواب نہ تھی؛ لیکن کیا رسول اللہ نے حضرت عمرؓ کے اس مشورہ کو قبول کر لیا؛ آپ نے ارشاد فرمایا۔

کیا تم اسے پسند کرو گے کہ لوگ کہیں محمدؐ اپنے ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں؛

حضرت عمرؓ کچھ جواب نہ دے سکے۔ اور رحمت عالمؐ کے عفو تام نے ایک بہت بڑے منافق کی جان بچالی۔

منافق باپ کا مومن بیٹا۔ یہی نہیں۔ اس رئیس المنافقین کے ساتھ ایک اس سے بھی بڑا اور حیرت انگیز واقعہ پیش آیا جب عبداللہ بن ابی کی منافقانہ سرگرمیاں حد سے بڑھ گئیں۔ ان میں کسی طرح کی کمی نہ واقع ہوتی۔ بلکہ اضافہ ہی ہونے لگا۔ تو مسلمانوں میں اس کے قتل کا چرچا ہونے لگا۔ یہ افواہ پھیلنے لگی۔ اب وہ بچ نہیں سکتا۔ ضرور رسول اللہؐ اس کے قتل کا حکم امروز فردا میں صادر فرمادیں گے۔

بات قرین قیاس تھی۔ شدہ شدہ عبداللہ بن ابی منافق اعظم کے بیٹے عبداللہ ابی عبداللہ کو پہنچی۔ یہ عبداللہ بڑے پکے اور سچے مسلمان تھے۔ اسلام کے شیفتہ رسول کے جاں نثار اور باپ کے خدمت گذار۔ یہ خبر سنکر سیدھے دربار رسالتؐ میں حاضر ہوئے اور عرض کیا جو کچھ میں نے سنا ہے (عبداللہ بن ابی کے حکم قتل کے متعلق) اگر وہ صحیح ہے تو صرف اتنی استدعا کرنا چاہتا ہوں۔ مجھے حکم دیا جائے۔ میں اپنے باپ کا سر ابھی کاٹ کر قدموں پر لاکر پھینک دوں گا۔

آپ نے یہ سنا اور جلتے ہوئے کیا جواب دیا۔

"نہیں ہم اس کے قتل کا حکم نہیں دیں گے۔ اس سے لطف و کرم کا برتاؤ کریں گے"

عبداللہ باپ کی جان بخشی کی نوید سنکر چلے گئے۔ باپ بھی اپنی جان کے بچ جانے پر خوش ہوا۔ لیکن اس کی منافقانہ سرشت جوں کی توں قائم رہی۔ اس میں کوئی فرق نہ آیا۔

منافقوں کا عذر لنگ۔ رسالتمابؐ ہمیشہ لڑائی پر صلح کو ترجیح دیتے تھے۔ اسی لئے انہوں نے یہودیوں اور مشرکوں سے معاہدے کئے اور ان پر سختی سے عمل کیا۔ لیکن مشرکین اور یہود کے معاہدے صرف اس لئے تھے کہ جب مناسب سمجھیں انہیں چاک کردیں۔ جنگ خندق (۵ھ) انہی عہد شکن یہودیوں اور قریش نے بغیر کسی وجہ کے برپا کی تھی۔ بنو نضیر تو خیر عہد شکنی میں ممتاز تھے ہی بنو قریظہ بھی جو اب تک پاس عہد کرتے چلے آرہے تھے۔ بنو نضیر کے بہکاوے میں آگئے اور معاہدے کو پس پشت ڈال کر ان کے ساتھی بن گئے۔ آپؐ نے معاہدے کی یاد دہانی اور اتمام حجت کے لئے دو صحابیوں کو ان کے پاس بھیجا انہوں نے جو جواب دیا۔ وہ یہ تھا۔

"نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ محمدؐ کون ہے؟ نہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ معاہدہ کیا ہوتا ہے"[1]

یوں بھی کفار و مشرکین کا لشکر بہت بڑا تھا۔ اب بنو قریظہ نے اس کی تعداد دس ہزار تک پہنچا دی۔ اور اس کے مقابلہ میں مسلمانوں کے پاس توکل اور نصرت الٰہی پر بھروسہ کے سوا کیا تھا۔ کفار و مشرکین کی اس متحدہ یلغار کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی قوت پارہ پارہ کردی جائے۔ نہ صرف یہ کہ پھر کبھی وہ سر نہ اٹھا سکیں۔ بلکہ زندگی کے سانس بھی نہ لے سکیں۔

ایک یہودی سردار حی بن اخطب نے اپنے خیال میں سچ ہی کہا تھا "اب اسلام کا خاتمہ ہے"

---

[1] فتح الباری

اس دس ہزار کے لشکر جرار کے مقابلہ میں مسلمانوں کی تعداد صرف تین ہزار تھی۔ پھر بے مائگی مستزاد۔ حضرت سلمان فارسیؓ کے مشورہ سے یہ طے ہوا کہ خندق کھود کر جنگ لڑی جائے۔ خندق کھودنے میں آپؐ نے برابر کا حصہ لیا۔ کفار و مشرکین نے تین طرف سے محاصرہ کر لیا تھا۔ حالات سخت نازک تھے۔ مسلمانوں کی تعداد بھی کم تھی۔ وسائل بھی ناپید تھے روپیہ اور اناج بھی نہیں تھا۔ لیکن کفر و شرک کی یورش سے گھبرانا اور پیٹھ پھیرنا مسلمان کا شعار نہیں۔ حالات خواہ کتنے ہی نامساعد اور نازک ہوں۔ مسلمان کلمۃ الٰہی کی سربلندی کے لئے جان کا قربان کر دینا ایک کھیل سمجھتا ہے۔ ہاں تو تاریخ کا یہ عجیب و غریب کھیل جاری تھا ایسا کھیل جس کی نظیر چشم فلک نے کبھی نہ دیکھی تھی۔

ایک مہینہ تک یہ محاصرہ قائم رہا۔ اس محاصرہ نے مسلمانوں کی حالت اور زیادہ زار و زبوں کر دی۔ بار بار فاقے کرنا پڑے ایک مرتبہ صحابہ پر مسلسل تین فاقے گذر گئے۔ انہوں نے آنحضرتؐ کے سامنے پیٹ پر بندھے ہوئے پتھر دکھائے (عربوں کا معمول تھا کہ شدت گرسنگی کے عالم میں پیٹ پر پتھر باندھ لیتے تھے تاکہ کمر سیدھی رہے) یہ منظر دیکھ کر آپؐ نے بھی اخفائے حال مناسب نہ سمجھا۔ شکم مبارک کھولا۔ تو دو پتھر بندھے ہوئے تھے۔

مسلمانوں کے اس چھوٹے سے لشکر میں منافقین کی خاصی تعداد تھی۔ شروع شروع میں تو یہ اپنے نفاق کو چھپاتے رہے لیکن جب شدائد کا دور سخت ہوا تو نفاق چھپائے نہ چھپ سکا عذر ہا نے لنگ پیش کر کر کے واپس جانے کی اجازت طلب کرنے لگے۔ قرآن مجید میں جنگِ خندق (جسے جنگ احزاب بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ بہت سی جماعتوں نے متحدہ یلغار کی تھی) کے متعلق جو سورہ (احزاب) ہے اس میں ان کی اس کیفیت کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ ان کے عذرات کا مقصد راہ فرار تلاش کرنا ہے۔

ان یریدون الا فراراً — ان لوگوں (منافقوں) کا ارادہ صرف یہ ہے کہ بھاگ کھڑے ہوں۔

لیکن راہ فرار تلاش کرنے والے ان منافقوں کے ساتھ نہ صرف وہ رویہ نہیں اختیار کیا گیا جو میدان جنگ سے بھاگنے والے سپاہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ بلکہ انہیں کسی طرح کی سزا نہیں دی ایک طرف ان کا یہ حال تھا۔ دوسری طرف کھرے اور سچے مسلمان تھے۔ جو اس جنگ کی ہر حالت میں ہر سختی اور ہر مصیبت کے موقع پر جان ہتھیلی پر لئے قربان ہونے کو تیار رہتے تھے۔ وہ جانتے تھے۔ جان خدا کی دی ہوئی ہے۔ اس سے بڑھ کر اس کا مصرف اور کیا ہو سکتا ہے کہ خدا کی راہ میں کام آجائے ؎

جان دی، دی ہوئی اسی کی تھی — حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

منافق کو مشتبہ کا فائدہ۔ مدینہ سے یہودیوں کی جلاوطنی کے بعد خیبر ان کا مستحکم ترین اور ناقابل تسخیر قلعہ بن گیا تھا۔ یہاں اطمینان سے بیٹھ کر وہ اسلام اور داعی اسلام اور مسلمانوں کے تخریب کی تدبیریں سوچا کرتے۔ سازشیں

کیا کرتے اور جنگی منصوبے بنایا کرتے تھے۔ چنانچہ ———————— جنگ خیبر سے کچھ قبل یہودیوں نے بنو غطفان کو اپنے ساتھ ملا کر جنگ کی طرح ڈالنا چاہی۔ مدینہ کے منافقین برابر یہودیوں کو خبریں پہنچا رہے تھے اور شہ دے رہے تھے۔ آنحضرتؐ نے کوشش کی۔ کہ جنگ نہ ہو۔ بلکہ معاہدہ صلح ہو جائے۔ اس مقصد کے لئے آپؐ نے ایک صحابی کو بھی بھیجا۔ لیکن وہ جنگ فتح کر لینے کے نشہ میں تھے۔ صلح کی باتیں کیا سنتے ؛ پھر جب کہ منافقین کے سردار عبداللہ بن ابی نے انہیں یقین دلا رکھا تھا۔

محمدؐ کچھ نہیں کر سکتے۔ مٹھی بھر آدمیوں کے سوا ان کے پاس ہتھیار تک نہیں۔ وہ کیا لڑیں گے؟ ان باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ غطفان جواب تک شرکت یہود کے بارے میں تذبذب میں تھے۔ ان کا ساتھ دینے پر آمادہ ہو گئے۔

اور منافقین کی یہ دراندازیاں اس لئے تھیں۔ کہ وہ جانتے تھے۔ انہیں کوئی سزا نہیں ملے گی۔ انہیں جماعت سے خارج نہیں کیا جائے گا۔ ان پر کفر کا فتویٰ نہیں لگے گا۔ ان کا اسلام زیر بحث نہیں لایا جائے گا۔ اس لئے اسلام کا یہ اصول ہے کہ کسی ایسے شخص کی جان نہیں لیتا۔ جو اسلام کا مدعی ہو۔ اگرچہ وہ جھوٹ ہی کیوں نہ بول رہا ہو۔

مسجد ضرار۔ اس سے قبل ہم بتا چکے ہیں۔ کہ منافقین کی سب سے بڑی اور دیرینہ تمنا یہ تھی کہ مسلمانوں میں تفرقہ پیدا ہو۔ وہ ایک دوسرے سے الجھ پڑیں۔ ان میں جو اخوت، محبت ہمدردی اور ملاطفت کا جذبہ پیدا ہو چکا ہے، وہ سرد پڑ جائے تاکہ اسلام پنپ نہ سکے اور یہ ملت خود آپس کے تنازع میں مبتلا ہو کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے۔

چنانچہ مسجد قبا کے قریب انہوں نے ایک جداگانہ مسجد بنائی تاکہ مسلمانوں میں آسانی سے تفرقہ پیدا کیا جا سکے۔ وجہ یہ بتائی کہ معذور اور اپاہج لوگ جو مسجد قبا میں نہیں جا سکتے۔ وہ یہاں آکر نماز پڑھ لیا کریں۔

آنحضرتؐ کو وحی الٰہی نے بتا دیا کہ دراصل مقصد کیا ہے۔ چنانچہ سورہ توبہ میں ارشاد ہوتا ہے:۔

والذین اتخذوا مسجدا ضرارا وکفرا وتفریقا بین المومنین

اور ان لوگوں نے مسجد ضرار کو کفر کے لئے اور مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لئے بنائی ہے۔

رسول اللہؐ نے اس مسجد میں آگ لگوا دی۔ اور اسے مسجد کے طور پر نہیں استعمال ہونے دیا۔ لیکن منافقوں کو ہر سزا سے محفوظ رکھا۔

منافقوں کی فتنہ انگیزی۔ فتح مکہ سے ایک سال قبل کا واقعہ ہے کہ آنحضرتؐ کو اطلاع ملی۔ رومیوں کا ایک لشکر گراں مسلمانوں سے برسرپیکار ہونے کی تیاریاں کر رہا ہے، یہ سنکر آپؐ نے بھی جنگی تیاریاں شروع کر دیں مگر موسم نہایت گرم تھا (گرمی اور وہ بھی عرب کی) اور قحط کی شدت نے حالات کو حد درجہ ناسازگار بنا دیا تھا۔ لیکن آپؐ کی تیاریاں جاری تھیں۔ اور جو مخلص مسلمان تھے۔ وہ ان خدشات کے باوجود راہ خدا میں اپنی جان قربان کر دینے کو تیار اور آمادہ تھے

لیکن منافقین نے صرف یہ کہ بہانہ بازی اور عذر تراشی کر کے وہ ان کی سرگرمیوں سے الگ رہے بلکہ انہوں نے مسلمانوں کو بھی بھڑکانا شروع کیا۔ کہ اس قحط اور اس گرمی میں وہ کیوں گھر کی عافیت چھوڑ کر جنگ کی صعوبتیں برداشت کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔

لا تنفروا فی الحر — اس گرم موسم میں باہر نہ نکلو

یہ تھا دعوتِ رسالت کے جواب میں ان کا وہ خفیہ پیغام جو مسلمانوں کے کانوں تک صرف اس لئے پہنچایا جا رہا تھا۔ کہ وہ ایک بڑی سعادت سے محروم رہ جائیں۔

ان فتنہ طرازیوں کے باوجود نہ آپ کی جان کو کوئی گزند پہنچا نہ مال کو۔

منافق کی سپر۔ ایک بدری صحابی نے ایک مرتبہ آنحضرتؐ کو اپنے گھر بلایا۔ وہاں تشریف لے گئے تو کھانے کے لئے اصرار ہوا۔ آپؐ راضی ہو گئے۔ محلہ کے تمام لوگ اس موقع پر موجود تھے کسی نے کہا۔

"آج مالک بن دخیشن نظر نہیں آتے"!

ایک شخص نے یہ سنکر کہا۔

"وہ منافق ہے"۔

یہ سنکر رسول اللہ نے فرمایا۔

یہ نہ کہو وہ لا الٰہ الا اللہ کہتے ہیں۔

سب خاموش ہو گئے۔ اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہہ دینا ایک منافق کے لئے بھی سپر بن جاتا ہے۔

منافق کا اقرار سے انکار۔ واقعہ افک یعنی حضرت عائشہ صدیقہؓ پر جو تہمت لگائی گئی تھی۔ وہ ہر مسلمان کو معلوم ہے حضرت عائشہؓ کی طہارت و تقدیس کی خود قرآن مجید نے توثیق فرمائی۔ لیکن یہ کوئی معمولی واقعہ نہ تھا۔ ام المومنینؓ کی ذات گرامی پر ایسا رکیک اتہام قدرتاً اس سے آنحضرتؐ کو تکلیف ہوئی۔ حضرت ابوبکرؓ کو بھی صدمہ جانکاہ ہوا۔ اور خود حضرت عائشہؓ کے قلب و دماغ پر جو کچھ گذری اس کا اندازہ ہر حساس شخص بآسانی کر سکتا ہے۔ لیکن اتنے بڑے واقعہ کے سلسلہ میں جو کیا اس سلسلہ میں تین خاص اہم شخصیتوں کا ذکر لازمی ہے۔ تہمت لگانے والوں کو شرعی سزا دی گئی۔ یعنی جیسے لگاتے گئے ان سزا یافتگان میں حضرت حسانؓ بن ثابت بھی تھے جو صحابی رسول اور شاعر رسولؐ تھے۔ لیکن منافقین کے بہکاوے میں آ گئے اور تہمت لگانے والوں میں شریک ہو گئے۔

ایک دوسرے صاحب مسطح بن اثاثہ تھے۔ یہ بھی تہمت لگانے والوں میں (منافقین کے بہکاوے میں آ کر) شریک تھے انہیں بھی شرعی سزا ملی۔ لیکن مزید سزا یہ ملی۔ کہ حضرت ابوبکرؓ نے جو ان کے کفیل معاش تھے۔ اپنی مالی امداد بند کر دی۔ اور قسم کھا لی کہ ایسے شخص کی مدد اب کبھی نہیں کریں گے۔ یہ بات خدا کو بری لگی اور آنحضرتؐ پر یہ آیت نازل ہوئی۔

ولیعفوا ولیصفحوا الا تحبون۔ الخ — تمہیں عفو و درگذر سے کام لینا چاہیئے کیا تم ایسے پسند

یغفر اللہ لکم واللہ غفور الرحیم   نہیں کرتے کہ خدا تمہاری مغفرت فرمائے اور اللہ تعالیٰ غفور الرحیم ہے

لیکن اس واقعہ کا اصل ہیرو منافقوں کا سردار عبداللہ بن ابی تھا۔ اور آپ اس حقیقت سے خوب واقف تھے کہ یہ سب کچھ اسی کا کیا ہوا ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں راسخ العقیدہ اور صالح مسلمانوں کو حد شرعی برداشت کرنا پڑی۔ اس لئے کہ ان پر جرم ثابت تھا اور عبداللہ بن ابی صاف بچ گیا۔ اس لئے کہ اسے خود اقرار نہیں تھا کہ اس نے تہمت لگائی۔ اور شواہد و قرائن خواہ کتنے ہی قوی موجود ہوں لیکن کوئی ایسی شرعی شہادت موجود نہیں تھی جس کی بنا پر اسے سزا دی جا سکتی۔ کیا یہ معمولی واقعہ ہے؟ کیا اس عفو و درگذر اور لطف و مرحمت اور احسان و نعمت کی کوئی حد مقرر کی جا سکتی ہے؟

مولانا عبدالمجید سالک

اسلامی تعلیمات

جب عالم انسانی پر ایسا دور آجاتا ہے۔ کہ دین و اخلاق کی ازلی و ابدی قدریں برباد ہو جاتی ہیں۔ انسان خدائے واحد کی عبادت ترک کر کے بے شمار جھوٹے معبودوں کو اپنا قبلۂ مقصود بنا لیتے ہیں۔ نیکی اور پرہیزگاری کے اکرام کی جگہ مال و نسب کی وسعت و عظمت کا اعتبار قائم ہو جاتا ہے۔ بعض انسان ظلم و جبر یا ابلہ فریبی و عیاری سے کام لے کر بے علم اور ضعیف انسانوں کو اپنی غلامی کی زنجیروں میں جکڑ کر ذلیل کر دیتے ہیں ظلم و عدوان کا رواج عام ہو جاتا ہے۔ شعوب و قبائل کے امتیازات اور انسانی گروہوں کی اونچ نیچ سے نسل انسانی کے اتحاد اور انسانیت کے شرف کی دھجیاں بکھر جاتی ہیں۔ فحش و ربا اور شراب و قمار شیر مادر کی طرح حلال سمجھ لئے جاتے ہیں بغرض جب سچائی کی کھیتیاں اجڑ جاتی ہیں۔ اور جھوٹ کی فصلیں لہلہانے لگتی ہیں۔ تو سنت الٰہی ہے کہ ایسے حالات میں غیرت حق کو حرکت ہوتی ہے اور اللہ تعالےٰ اپنے بندوں کو از سر نو راہ راست پر لانے کے لئے اپنے پیغمبروں کو مبعوث کرتا ہے۔ جو نہایت معجزانہ طور پر اعمال انسانی میں ایک عام انقلاب پیدا کر دیتے ہیں۔ چنانچہ جب ہند، عرب، مصر۔ ایران۔ روما اور یورپ کے بڑے بڑے ملک تاریکیوں میں ٹھوکریں کھا رہے تھے تو خدا نے اپنے آخری پیغام لے عرب کو چنا جو تہذیب و شائستگی کے ادنےٰ ترین مدارج پر تھا اور اس میں بھی شرک افتراق۔ انسان پرستی۔ بت پرستی۔ اوہام پرستی۔ نفس پرستی۔ مے پرستی۔ قمار پرستی اور فحش پرستی کا ہنگامہ برپا تھا۔

محمد رسول اللہ صلعم نے محض توفیق الٰہی سے مسلح ہو کر تنہائی اور بے سروسامانی حالت میں اپنے گرد و پیش کی پوری دنیا کو چیلنج دیا عیسائیوں سے کہا۔ کہ تم ایک انسان کو خدا کا بیٹا سمجھتے ہو۔ اور تثلیث و کفارہ کے باطل عقائد کے پابند ہو۔ اس لئے گمراہ ہو۔ یہودیوں کو للکارا۔ کہ عزیر خدا کا بیٹا نہ تھا۔ تم نے موسیٰ کی شریعت کو ترک کر دیا۔ تم نے عیسیٰ کی نبوت سے انکار کیا۔ لہٰذا تم بھی گمراہ ہو۔ مشرکین کو ڈانٹا کہ تم خالق کائنات اور معبود حقیقی کے ساتھ بتوں کو شریک کرتے ہو۔ گویا خدا کی خدائی سے منکر ہو۔ اس لئے تمہاری گمراہی میں کوئی شبہ نہیں۔ مصر و ایران اور روما کی تہذیبوں کو پکار پکار کر بتا دیا کہ تمہاری تمام مزعومہ عظمتیں باطل ہیں۔ تم نے انسانوں کو خدا بنا رکھا ہے۔ اور بندگان خدا کو ظلم و جور کا نشانہ بنا رہے ہو۔ غرض محمد رسول اللہ کا چیلنج دنیا بھر کے نام تھا۔ کیونکہ وہ اللہ کے فرستادہ تھے۔ اور اللہ کسی گمراہی کو روا نہیں رکھ سکتا۔ خواہ وہ کتنی ہی شوکت و ہیبت کی سرمایہ دار ہو۔

توحید۔ محمد رسول اللہ خدا کے رسول تھے۔ خدا نے ان کو ہدایت پر مامور کیا تھا۔ خدا ان سے کلام کرتا تھا۔ اور

فی ذالک لآیاتٍ لقوم یتفکرون (الجاثیہ ۲) — مسخر کر دیا گیا ہے۔ اور یقیناً اس میں سوچنے والے لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں۔

انّ فی خلق السمٰوات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیاتٍ لاولی الالباب الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنوبھم ویتفکرون فی خلق السمٰوات والارض ربنا ما خلقت ھذا باطلاً

بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات اور دن کے اختلاف میں عقل والوں کے لئے نشانیاں ہیں۔ جو لوگ اللہ کو اٹھتے بیٹھتے اور لیٹے یاد رکھتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔ وہ بے اختیار کہہ اٹھتے ہیں۔ کہ اے ہمارے رب تو نے یہ سب کچھ بے کار و بے نتیجہ پیدا نہیں کیا

(آل عمران)

قرآن نے بتایا کہ برتیلوں کی عظمت پر فخر کرنا اور حسب و نسب پر اترانا بالکل بے کار ہے کوئی برہمن ہوا تو کیا۔ کھشتری ہوا تو کیا یہ نام تو صرف تمہاری پہچان کے لئے رکھے گئے ہیں۔ ورنہ اصلی عزت تو اسی کی ہے جو نیک اور پرہیزگار ہے خواہ وہ شودر اور چنڈال ہی ہو۔

یا ایھا الناس انا خلقنٰکم من ذکرٍ و انثیٰ وجعلنٰکم شعوباً وقبائل لتعارفوا ۔ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم

اے لوگو۔ ہم نے تم کو ایک نر و مادہ سے پیدا کیا۔ اور تم کو مختلف اقوام و قبائل بنایا کہ آپس میں ایک دوسرے کو پہچانو۔ خدا کے نزدیک تم سب میں بندگی اور مکرم وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہو۔

(حجرات)

صاف صاف کہہ دیا کہ زمین پر حکومت و سلطنت کرنا کسی خاص بادشاہ یا راجا کی اولاد یا قوم کا حق نہیں۔ وراثت ارضی صرف صالح لوگوں کا حق ہے یعنی ان کا جو اس ذمہ داری کے تحمل کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثھا عبادی الصالحون (الانبیاء)

اور ہم نے زبور میں ذکر کے بعد لکھ دیا تھا کہ زمین کی وراثت کو صالح بندے ہی حاصل کریں گے۔

باپ دادا کی اندھی تقلید۔ رسوم پرستی اور آبا پرستی نے انسانی آبادیوں کو اکثر گمراہ کیا ہے۔ لاکھوں کروڑوں انسان محض اس لئے غیر اللہ کو پوج رہے ہیں کہ ان کے باپ دادا بھی انہیں کو پوجتے تھے۔ ورنہ حقیقت میں وہ جانتے ہیں۔ کہ ان کے معبود ان کا کچھ بنا یا بگاڑ نہیں سکتے۔ کئی فحش کاریاں محض اس لئے رائج ہیں۔ کہ لوگوں کے بڑے ان کو جائز رکھتے تھے۔ اسلام نے اس قدامت پرستی اور تقلید آبا کے خلاف آواز بلند کی۔

قال ھل یسمعونکم اذ تدعون او ینفعونکم او یضرون قالوا بل وجدنا آباءنا کذٰلک

(ابراہیم نے کافروں سے) کہا کہ کیا جب تم ان بتوں کو پکارتے ہو تو یہ تمہاری پکار کو سنتے ہیں۔ یا تم کو فائدہ یا نقصان پہنچا سکتے

یعملون (الشعراء)

ہیں؟ انہوں نے جواب دیا۔ کہ یہ تو نہیں لیکن ہم نے اپنے باپ دادا کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے۔

واذا فعلوا فاحشۃ قالوا وجدنا علیہا آباءنا واللہ امرنا بہا۔ قل ان اللہ لا یامر بالفحشا۔ اتقولون علی اللہ مالا تعلمون (الاعراف ۳)

اور جب کوئی بے حیائی کا کام کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے بڑوں کو اسی طریق پر کاربند دیکھا ہے۔ اور اللہ نے ہم کو اسی کا حکم دیا ہے۔ ان سے کہہ دو۔ کہ اللہ بے حیائی کے کام کا حکم نہیں دیتا۔ کیا تم لوگ بے سوچے سمجھے خدا پر یہی جھوٹ بولتے ہو۔

ہر قوم میں ہادی آئے۔ پھر دوسرے مذاہب کے بانیوں کا ابطال نہیں کیا۔ کسی کو بُرا نہیں کہا۔ بلکہ سب کی تصدیق کی کہ وہ خدا ہی کی طرف سے آئے تھے۔

وان من امۃ الا خلا فیہا نذیر (فاطر ۳)

کوئی قوم ایسی نہیں جس میں کوئی ڈرانے والا (اور برحق) نہ گزرا ہو۔

وما ارسلنا من رسولٍ الا بلسان قومہ لیبین لھم

ہم نے جب کبھی کوئی رسول بھیجا تو اسی کی قوم کی زبان میں بھیجا۔ تاکہ ان لوگوں کو اچھی طرح سمجھا سکے۔

اس کے علاوہ کسی خدا پرست اور نیک آدمی کے اجرِ آخروی سے انکار نہیں کیا۔ بلکہ اس کو خوف و حزن سے نجات کی بشارت دی۔

بلیٰ من اسلم وجہہ للہ وھو محسن۔ فلہ اجرہ عند ربہ ولاخوف علیہم ولا ھم یحزنون (البقرۃ ۱۳)

حقیقت یہ ہے کہ جس نے خدا کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیا اور وہ نیکوکار بھی ہوا۔ اس کا اجر اس کے پروردگار کے ہاں موجود ہے اور ایسے لوگوں پر کوئی خوف اور کوئی حزن طاری نہ ہوگا۔

تبلیغ کے آداب۔ مذہب کی تبلیغ میں جبر و اکراہ کی شدید ممانعت کی۔ تبلیغ کے سلسلے میں مفاہمت کی ایک ایسی بنیاد پیدا کر دی جس سے توحیدِ الٰہی کا منشا پورا ہو جائے۔ اس کے علاوہ تبلیغ و ہدایت کے آداب بتائے۔ اور خوش بیانی اور حسنِ سلوک کی تلقین کی، چونکہ اہلِ کتاب اللہ کو مانتے تھے۔ اس لئے ان کو یہ پیشکش کی۔

قل یا اھل الکتاب تعالوا الیٰ کلمۃٍ سواءٍ بیننا وبینکم الا نعبدَ الا اللہ ولا نشرکَ بہٖ شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ (آلِ عمران ۷)

اے رسول کہہ دے۔ کہ اے اہلِ کتاب۔ آؤ اس ایک کلمہ پر جمع ہو جائیں۔ جو ہمارے تمہارے درمیان برابر ہے۔ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی پرستش نہ کریں۔ اور نہ کسی چیز کو اس کا شریک ٹھیرائیں اور نہ اللہ کے سوا ہم میں سے کوئی کسی کو پروردگار ٹھیرائے۔

اُدع الیٰ سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ	اپنے رب کے راستے کی طرف دانائی سے اور اچھی نصیحت
الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن	سے دعوت دے۔ اور ان سے بحث بھی کر۔ لیکن نہایت
(النحل ۱۶)	اچھے طریق پر۔
وقل لعبادی یقولوا التی ھی احسن	تو میرے بندوں سے کہ دے کہ وہ جب بات کریں۔ بہت
(بنی اسرائیل ۶)	اچھے طریق پر کریں۔
واللہ لا یحب الفساد (البقرہ ۲۵)	اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔
لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد	دین میں کوئی جبر اور زبردستی نہیں۔ نیکی اور سرکشی کے رستے
من الغی (البقرہ رکوع ۳۴)	جدا جدا واضح ہو چکے ہیں۔

سود خواری کی ممانعت :۔ ناجائز طور پر مال فراہم کرنے کے خلاف آواز بلند کی۔ سود خواری کی سخت مذمت فرمائی۔

وتاکلون التراث اکلا لما وتحبون المال	اور تم مردوں کا ترکہ سمیٹ سمیٹ کر کھاتے ہو۔ مگر تم کو عبرت
حبا جما (الفجر)	نہیں ہوتی۔ اور تم مال و دولت کو بہت ہی عزیز رکھتے ہو۔
یا ایھا الذین آمنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا	اے مسلمانو سود نہ کھاؤ۔ کہ دگنا چوگنا ہو جائے۔ اور اللہ سے
مضاعفۃ واتقوا اللہ لعلکم تفلحون	ڈرتے رہو۔ تاکہ فلاح پاؤ۔
(آل عمران ۱۴)	
الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما	جو لوگ سود کھاتے ہیں قیامت کے دن کھڑے نہیں ہو سکیں گے۔
یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس	مگر اس شخص کی طرح جس کو شیطان نے چھو کر مخبوط الحواس بنا دیا
ذالک بانھم قالوا انما البیع مثل الربوا	ہو۔ یہ ان کے اس قول کی سزا ہے۔ کہ تجارت بھی سود
واحل اللہ البیع وحرم الربوا	ہی کے مانند ہے۔ حالانکہ اللہ نے تجارت کو حلال اور
(البقرہ ۳۸)	سود کو حرام کیا ہے۔

جہاد کے شروط :۔ جہاد و قتال کے متعلق حدود معین کر دیئے۔ اور بتا دیا۔ کہ مومنوں کے لئے جارحانہ جنگ ناجائز ہے۔ مدافعانہ جنگ ہی کو جہاد کہنا چاہیئے۔ جو لوگ تم سے لڑیں۔ تم بھی ان سے لڑو۔ لیکن دیکھنا تجاوز نہ کرنا۔ جو لوگ عہد کرکے پھر جائیں۔ ان کے ساتھ بھی جنگ کی اجازت ہے۔

قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا	مسلمانو۔ جو لوگ تم سے لڑیں۔ تم بھی اللہ کے راستے میں ان سے
تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین	لڑو اور زیادتی نہ کرو۔ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند
(البقرہ رکوع ۲۴)	نہیں کرتا۔

اُذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا وان الله
علی نصرهم لقدیر
(حج رکوع ۶)

اجازت دی جاتی ہے ان لوگوں کو جن سے جنگ کی جارہی ہے کہ وہ بھی جنگ کریں۔ اس لئے کہ وہ مظلوم ہیں۔ اور یاد رکھیں کہ اللہ ان کی نصرت پر قادر ہے۔

الا تقاتلون قوماً نکثوا ایمانهم وهموا
باخراج الرسول وهم بدؤکم اول مرة
(توبہ رکوع ۲)

تم ان لوگوں سے جنگ کیوں نہیں کرتے جنہوں نے عہد کرنے کے بعد اپنی قسموں کو توڑ دیا۔ اور رسول کو نکال دینے کا پختہ ارادہ کر لیا اور انہی لوگوں نے پہلی دفعہ تم سے جنگ کرنے میں ابتدا کی۔

اگر اسلام کے دشمن مشرکین میں سے کوئی شخص کسی وقت مسلمانوں سے پناہ طلب کرے۔ تو حکم یہ ہے کہ اس کو پناہ دے دو اور اسے اللہ کا کلام سناؤ۔ اس کے بعد اس کو ایسی جگہ پہنچا دو۔ جو اس کے لئے مقام امن ہو۔

وان احد من المشرکین استجارک فاجره
حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه ذالک
بانهم قوم لا یعلمون (توبہ رکوع ۱)

اور اگر مشرکین میں سے کوئی تم سے پناہ طلب کرے۔ تو اس کو پناہ دے دو۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سنے۔ پھر اس کو اس کی جائے امن تک پہنچا دو۔ یہ ان لوگوں کے لئے ہے جو نہیں جانتے۔

انصاف کا حکم ۔ قرآن بے انصافی اور حق ناشناسی کا سخت مخالف ہے۔ وہ کسی کے ساتھ عداوت کی حالت میں بھی بے انصافی کی اجازت نہیں دیتا۔ وہ شہادت کی صداقت کو اس قدر اہم قرار دیتا ہے۔ کہ اگر کسی شخص کی اپنی جان اور اس کے والدین اور اعزہ کی جانیں بھی خطرے میں پڑی ہوں تو اسے ہر حال میں سچ بولنے پر قائم رہنا چاہیئے۔

یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء
بالقسط ولا یجرمنکم شنآن قوم علی الا تعدلوا
اعدلوا هو اقرب للتقوی۔ واتقوا الله ۔
ان الله خبیر بما تعملون (المائدہ ۲)

مسلمانو۔ خدا کا خوف کرتے ہوئے انصاف کے ساتھ گواہی دیا کرو۔ لوگوں کی عداوت تم کو اس گناہ پر آمادہ نہ کر دے۔ کہ تم عدل و انصاف سے باز رہو۔ تم ہر حال میں انصاف کرو۔ یہی طریقہ پرہیزگاری سے قریب تر ہے۔ اللہ سے ڈرو کیونکہ وہ تمہارے قول و عمل سے باخبر ہے۔

یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط
شهداء لله ولو علی انفسکم او الوالدین
والاقربین ۔ (النساء ۲۰)

اے مسلمانو۔ خدا کا خوف کرتے ہوئے انصاف کے ساتھ گواہی دیا کرو۔ خواہ وہ تمہاری جانوں۔ تمہارے والدین اور تمہارے اقربا کے خلاف ہی جاتی ہو۔

جزیہ کے بعد قتال موقوف ۔ جو لوگ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں لاتے۔ اور خدا کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حرام نہیں قرار دیتے۔ ان سے قتال کرنا چاہیئے۔ لیکن اگر وہ جزیہ دے دیں۔ اور ماتحت حیثیت قبول کر لیں۔ تو قتال موقوف کر دیا جائے۔

قاتلوا الذین لا یومنون باللہ ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم اللہ ورسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتیٰ یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون۔

(توبہ رکوع ۴)

وہ اہلِ کتاب جو نہ خدا کو مانتے ہوں۔ نہ یوم آخرت کو۔ نہ خدا اور اس کے رسول کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حرام سمجھتے نہ دیانت اور سچائی کی راہ کو اختیار کرتے ہیں ان سے تم لڑو۔ یہاں تک کہ ذلیل ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں۔

چونکہ اخلاق کے سوا کسی مذہب، کسی تہذیب اور کسی ثقافت کی بنیادیں استوار نہیں کی جا سکتیں۔ اس لئے اسلام نے اخلاق عالیہ پہ بے حد زور دیا۔ قرآن کا کوئی صفحہ بھی تعلیم اخلاق سے خالی نہیں۔ نمونے کے طور پر چند آیات درج کی جاتی ہیں۔

پورا تولو۔ اوفوا الکیل ولا تکونوا من المخسرین وزنوا بالقسطاس المستقیم ولا تبخسوا الناس اشیاءھم ولا تعثوا فی الارض مفسدین (الشعراء ۱۰)

ناپتے وقت پیمانہ بھر دیا کرو اور لوگوں کو نقصان پہنچانے والے نہ بنو۔ تولتے وقت ترازو کی ڈنڈیاں سیدھی رکھ کر تولا کرو۔ اور لوگوں کو ان کی چیزیں کمی سے نہ دیا کرو۔ اور ملک میں فساد نہ پھیلاتے پھرو۔

عدل و احسان۔ ان اللہ یامرکم بالعدل و الاحسان وایتاء ذی القربیٰ وینھیٰ عن الفحشاء والمنکر والبغی یعظکم لعلکم تذکرون

(النحل ۱۳)

اللہ تم کو عدل و احسان کرنے اور قرابت والوں کو مالی امداد دینے کا حکم دیتا ہے۔ اور بے حیائی کے کاموں۔ ناشائستہ حرکتوں اور ایک دوسرے پر زیادتی کرنے سے منع کرتا ہے۔ اور تم لوگوں کو نصیحت کرتا ہے۔ تاکہ تم اس کا خیال رکھو۔

امانت میں خیانت نہ کرو۔ انصاف سے فیصلہ کرو۔

ان اللہ یامرکم ان تودوا الامانات الیٰ اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان اللہ نعما یعظکم بہ ان اللہ کان سمیعاً بصیرا (النساء ۸)

اللہ تم کو حکم دیتا ہے کہ امانت رکھنے والوں کی امانتیں جب مانگیں ان کے حوالے کر دیا کرو۔ اور جب لوگوں کے جھگڑے فیصل کرنے بیٹھو۔ تو انصاف سے فیصلہ کرو۔ اللہ تم کو یہ اچھی نصیحت کرتا ہے۔ اور وہ بلاشبہ سب کی سنتا اور سب کچھ دیکھتا ہے

شہادت کو مت چھپاؤ۔ ولا تکتموا الشھادۃ ومن یکتمھا فانہ آثم قلبہ (البقرہ ۳۹)

اور گواہی کو مت چھپاؤ۔ جو شہادت کو چھپاتا ہے وہ دل کا کھوٹا ہے۔

اپنے عہد کو پورا کرو۔ یا ایھا الذین آمنوا اوفوا بالعقود (المائدہ ۱)

اے مسلمانو! اپنے معاہدوں کو پورا کرو۔

شیخی اور ڈینگ کی ممانعت۔ ان اللہ لا یحب من کان مختالاً فخورا (النساء ۶)

یقیناً اللہ شیخی خورے گھمنڈ کرنے والے کو پسند نہیں کرتا۔

غصے کو پی جاؤ۔ والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس واللہ یحب المحسنین (آل عمران ۱۴)

وہ لوگ اچھے ہیں جو غصے کو پی جاتے ہیں۔ اور لوگوں کو معاف کر دیتے ہیں۔ اور اللہ احسان کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

عجز و انکسار و متانت۔ وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الارض ھوناً اذا خاطبھم الجاھلون قالوا سلاماً (الفرقان ۶)

اور اللہ کے بندے زمین پر فروتنی سے چلتے ہیں۔ اور جب جاہل ان کو مخاطب کرتے ہیں وہ سلام کہہ کر گزر جاتے ہیں۔

صبر کا درجہ۔ ولمن صبر وغفر ان ذالک لمن عزم الامور (الشوریٰ ۴)

اور جو شخص صبر کرے اور دوسرے کی خطا بخش دے تو بیشک یہ بڑی ہمت کے کام ہیں۔

نیکی میں تعاون کا حکم۔ تعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان واتقوا اللہ (المائدہ ۱)

نیکی اور پرہیزگاری کے کاموں میں ایک دوسرے کے مددگار ہو جایا کرو۔ گناہ اور زیادتی کے کاموں میں ایک دوسرے کے مددگار نہ بنو۔ اور اللہ سے ڈرو۔

اتحاد کی نصیحت۔ واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا (آل عمران ۱۱)

اور سب مل کر مضبوطی سے اللہ کے دین کی رسی کو پکڑے رہو۔ اور آپس میں تفرقہ نہ ڈالو۔

یتیموں کا مال کھانا۔ ان الذین یاکلون اموال الیتامیٰ ظلماً انما یاکلون فی بطونھم ناراً (النساء ۱)

جو لوگ ازراہ ظلم یتیموں کا مال خورد برد کرتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں انگارے بھرتے ہیں۔

شراب اور جوئے کی ممانعت۔ یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس واثمھما اکبر من نفعھما (البقرہ ۲۷)

اے رسول تم سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ ان سے کہہ دو۔ کہ ان دونوں چیزوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے کچھ فائدے بھی ہیں مگر ان کے فائدے سے ان کا گناہ بہت زیادہ ہے۔

زنا کی مذمت۔ ولا تقربوا الزنا انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا (بنی اسرائیل ۴)

اور زنا کے پاس بھی نہ پھٹکو۔ کیونکہ وہ بے حیائی ہے۔ اور بہت برا چلن ہے۔

اترانے کی ممانعت۔ ولا تمش فی الارض مرحاً انک لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولاً (بنی اسرائیل ۴)

زمین پر اکڑ کے نہ چل کیونکہ تو زمین کو پھاڑ نہ سکے گا۔ نہ تو اکڑ کر چلنے سے پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکے گا۔

ظن، تجسس اور غیبت - یا ایہا الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظن إن بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضا (الحجرات)

مسلمانو زیادہ بدگمانی سے پرہیز کرو - کیونکہ بعض بدگمانیاں گناہ ہیں کسی کی جاسوسی کے درپے نہ ہوا کرو اور نہ ایک دوسرے کے پیچھے غیبت کیا کرو۔

خیرات کر کے احسان جتانا - یا ایہا الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی کالذی ینفق ماله رئاء الناس ولا یؤمن باللہ والیوم الآخر (البقرہ ۳۶)

مسلمانو! اپنی خیرات کو احسان جتانے اور سائل کو ایذا دے کر ضائع نہ کرو - وہ شخص جو اپنا مال دکھاوے کے لئے خرچ کرتا ہے - اس کا مال اکارت جاتا ہے اور وہ شخص اللہ اور آخرت پر یقین نہیں رکھتا۔

مقروض غریب ہو تو تقاضا ملتوی کر دو -

وان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة وان تصدقوا خیر لکم (البقرہ ۳۸)

اگر تمہارا کوئی قرضدار تنگی میں ہو تو اسے فراخی تک مہلت دو اور اگر قرض معاف کر دو - تو یہ تمہارے لئے بہتر ہے -

عورتوں کے متعلق - الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بعضهم علی بعض وبما انفقوا من اموالهم (النساء ۶)

مرد عورتوں کے ذمہ دار اور سرپرست ہیں - اس لئے کہ خدا نے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے - اور اس لئے بھی کہ مرد نے اپنا مال خرچ کیا ہے۔

عورتیں ورثے میں حصہ دار ہیں - وللرجال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون مما قل منه او کثر نصیباً مفروضا (النساء ۱)

ماں باپ اور رشتہ داروں کے ترکے میں تھوڑا ہو یا بہت مردوں کا حصہ ہے - اور اسی طرح ماں باپ اور رشتہ داروں کے ترکے میں عورتوں کا بھی حصہ ہے - اور یہ ہمارا ٹھیرایا ہوا ہے۔

غرض سارا قرآن اخلاقی تعلیمات سے لبریز ہے - اور انسانی زندگی کا کوئی ایسا شعبہ نہیں جس کے متعلق نیکی پرہیز دیانت داری - رواداری کے احکام اس کتاب میں موجود نہیں - اللہ اور اس کے رسول کا مقصود یہ تھا کہ بلند اخلاق انسانوں کا ایک معاشرہ مرتب کیا جائے - جو اپنی زندگی کے نمونے اور اپنی تلقین سے دین حق کو دنیا بھر میں پھیلا دے - چنانچہ وہ معاشرہ ظہور میں آگیا - اور اس نے مشرق و مغرب کو نور سے بھر دیا - تاریکیاں کافور ہو گئیں لعنی جہاں مسلمان گئے - وہاں ذات پات - عدم مساوات - معبودان باطل - بخشش کاری - عدم دیانت - ناشائستگی - شراب اور دوسرے رذائل کا استیصال ہو گیا - انسان کو اوہام باطلہ اور خداوندان باطل سے نجات مل گئی اور اس نے پہلی دفعہ کامل آزادی کی فضا میں سانس لیا ۔

بشیر احمد ڈار

افکارِ سرسید

نیچر اور عقل

گر سرسید کے دینی افکار اور اس کی تمام تر علمی کوششوں کا تجزیہ کیا جائے تو یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ سرسید کی اہش تھی کہ مسلمانوں کی نئی تعلیم یافتہ نسل کے دل میں اسلام کے متعلق جو شکوک و شبہات پیدا ہو رہے ہیں وہ کسی نہ کسی رح نہ صرف دور ہو جائیں بلکہ ان کو تمام مذاہب کے مقابلے میں اسلام کی سچائی اور برتری کا یقین ہو جائے۔ اس نے ابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کا کوئی مذہب خاص کر عیسائیت اتنا سادہ اتنا فطری اور عقلی نہیں جتنا کہ اسلام لیکن اس باوجود مغربی علوم و فنون کے نئے رجحانات و میلانات نہ صرف اسلام بلکہ مجرد مذہبی تصور کے خلاف تھے اور سرسید کی نگاہ اگر اسلام کو کوئی خطرہ درپیش تھا تو اسی تصادم کے باعث تھا۔ چنانچہ اس کی ہر کوشش کا محور یہی ایک تصور تھا کہ ہ کسی طرح اسلام کو ان عقلی و مادی علوم کے ساتھ منطبق ثابت کیا جا سکے۔ ایک لیکچر میں انہوں نے صاف طور پر اس چیز کا ان کیا کہ میں نے کوئی انگریزی خواں جس کو انگریزی علوم کا مذاق حاصل ہو گیا ہو ایسا نہیں دیکھا جس کو پہلا پہلا یقین ہمارے لے کے مروجہ مسائل اسلام پر ہو۔ ایسی حالت میں ایک نئے علم کلام کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کہ کبھی اس سے پہلے تھی ی علم کلام کی مدد سے یہ ہمارا فرض ہونا چاہیئے کہ یا تو ہم ان مغربی علوم کی غلطیوں کو واضح کر دیں یا یہ ثابت کر دیں کہ مذہب کے عقائد کے منافی کوئی بات ان میں نہیں۔

اسی مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے سرسید نے سب سے پہلے اسلام کا صحیح نقشہ لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان ل تھا کہ بہت سے عقائد اور تصورات اسلام کے نام پر رائج ہو گئے ہیں جن کی ٹھیٹ مذہب میں کوئی گنجائش نہیں، احادیث کے ذخیرا اپنی جگہ سب عمدہ کوشش ہیں لیکن ان کو خالص اسلام کے ساتھ اجزائے لاینفک قرار دینا کسی حالت میں بھی نہیں۔ ایک مسلمان کا صحیح مقام یہی ہے کہ وہ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ کو اپنے دین کی اساس بنائے اور اس کے معاملے میں اپنی ذاتی سمجھ بوجھ اور قرآنی فہم کی مدد سے مسائل کو سمجھنے اور حل کرنے کی کوشش کرے۔ ہم فقہی میں قدیم فیصلوں کے پابند نہیں بلکہ اجتہاد کا دروازہ ہر شخص کے لئے کھلا ہے۔ اس کے علاوہ سرسید کے نزدیک قرآنی بھی دو مختلف قسم اور نوعیت کے ہیں، ایک اصلی اور دوسرے محافظ۔ اصلی احکام میں مثلاً نماز ہے جس کا مقصد خدا نے عبودیت اور تذلل کا اظہار ہے لیکن نماز کے مختلف ارکان، وضو اور سمت قبلہ محافظتی احکام ہیں، جن کا

مقصد صرف یہ ہے کہ اصل احکام کی ادائیگی بہتر اور حسن طریقے سے سرانجام ہو سکے۔ اہمیت کے لحاظ سے حفاظتی احکام دوسرے درجہ پر ہیں لیکن عملی حیثیت سے دونوں کا مقام یکساں ہے۔

اس کے بعد دوسرا سوال یہ ہے کہ اس خالص اور ٹھیٹ اسلام کی حقانیت ثابت کرنے کے لئے کیا معیار مقرر کیا جائے؟ کسی الہامی کتاب کا کوئی دعوے، کسی پیغمبر کا قول یا اس کے معجزات؟ سرسید کے نزدیک یہ سب بے معنی دلائل ہیں کیونکہ موجودہ دور میں یہی معاملات تو متنازع فیہ ہیں۔ اس لئے کوئی ایسا معیار تلاش کرنا ضروری ہے جو زمانہ جدید کے ذہنی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص لامذہب یا کسی مذہب کا معتقد اس بات سے انکار نہیں کر سکتا۔ کہ انسان کی بناوٹ اس قسم کی ہے یا خدا نے اس کو ایسے قوائے مرکبہ سے پیدا کیا ہے جن سے وہ کسی کام کے کرنے کے لائق ہے اور کسی کے نہ کرنے کے لائق۔ ہے اور اس لئے حالت زندگی میں اس کو ایک ایسی روش اختیار کرنی چاہئے جس سے اس کے قوئ بیرونی اور اندرونی وہ کام دیں جن کے لئے ان کا ہونا یا پیدا کرنا پایا جاتا ہو۔ پس جو مذہب کہ ہمارے سامنے پیش کئے جاتے ہیں ان کی صداقت کا یہی معیار ہو سکتا ہے کہ اگر وہ مذہب انسانی فطرت یا نیچر کے مطابق ہے تو سچا ہے اور اس بات کی صاف دلیل ہے کہ وہ مذہب اس شخص کا بھیجا ہوا ہے جس نے انسان کو بنایا ہے۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ خدا نے ہم کو پیدا کیا ہے اور ہمارے واسطے جو ہدایت بھیجی ہے وہ ہدایت بالکل ہماری خلقت، ہماری فطرت، ہماری نیچر کے مطابق ہے اور یہی اس کی سچائی کی دلیل ہے کیونکہ یہ کہنا بالکل بے عقلی کی بات ہے کہ خدا کا فعل اور ہوگا اور اس کا قول اور۔ تمام کائنات مع انسان کے خدا کا فعل ہے اور مذہب اس کا قول، اور دونوں مختلف نہیں ہو سکتے۔

لیکن نیچر سے کیا مراد ہے؟ سرسید کی تصنیفات میں نیچر سے مراد انسانی فطرت بھی ہے اور یہ کائنات بھی جو ہمارے اردگرد پھیلی ہوئی ہے۔ لیکن انیسویں صدی میں سائنس کی روز افزوں ترقی سے جو میکانکی تصور پیدا ہوا تھا اس کا اطلاق نیچر پر بھی کیا جانے لگا۔ چنانچہ یہ نظریہ تقریباً متفق علیہ قرار پایا کہ یہ کائنات چند بندھے ٹکے قوانین کے مطابق چل رہی ہے جن میں کسی قسم کی تبدیلی کا کوئی امکان نہیں۔ اگر ہم علمی طور پر اس کائنات کا مطالعہ کرنا چاہیں تو انہی قوانین کی روشنی اور ہدایت میں کیا جا سکتا ہے۔ خدا اور اس کے مبینہ قوانین اخلاق کی نہ کوئی گنجائش ہے اور نہ ضرورت۔ جس طرح یہ کائنات قوانین کی پیروی میں کسی عقل و شعور کی رہنمائی کی محتاج نہیں، اسی طرح انسانی افعال و کردار بھی چند ایسے ہی میکانکی اصولوں کی پیداوار ہیں اور احساس اختیار، اخلاقی اقدار یا مذہبی اصول محض بے معنی تصورات ہیں جن کے لئے کم از کم علمی تحقیقات کے میدان میں کوئی ضرورت یا جگہ نہیں۔ دوسری طرف نیچر کا وہ تصور ہے جو قرآن میں بے شمار مقامات پر نظر آتا ہے جس کے مطالعہ سے انسان حکیم ازل کی حکمت کا راز معلوم کر سکتا ہے۔ اسی نیچر کے لئے خدا نے "ملکوت السماوات والارض" کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور جس کی رو سے انسان کا احساس اختیار، اس کی اخلاقی اقدار اور روحانی زندگی حقیقی سچائیاں ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ سرسید کی زبان میں نیچر کا مفہوم کیا ہے؟ بدقسمتی سے سرسید میں یہ دونوں قسم کے تصورات ملتے ہیں۔

جہاں کہیں وہ نیچریت پر زور دیتے ہیں وہاں ان کا تصور میکانکی ہے جس میں خدا، انسانی اختیار اور مذہبی اقدار کی کوئی گنجائش نہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ ابتدا میں یہ علم (نیچر) محدود تھا مگر جس قدر زیادہ تحقیقات ہوتی گئیں اسی قدر زیادہ وسیع ہوتا گیا اور ثابت ہو گیا کہ جس قدر چیزیں دکھائی دیتی ہیں یا پائی گئی ہیں یہاں تک کہ انسان کے کام، انسان کے خیالات اور اس کے اعتقادات سب کے سب نیچر کے قوانین کی زنجیر میں جکڑے ہوتے ہیں ۱؎ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کا یہ نظریہ محض دکھاوا یا ذریعہ تھا جس سے وہ نوجوان تعلیم یافتہ مسلمانوں کو جو مغرب کے تازہ افکار سے بہت زیادہ متاثر تھے اسلام کی طرف مائل کرنا چاہتے تھے۔ اگر ان کو ایسے میکانکی تصورِ کائنات پر یقین محکم ہوتا جیسا کہ بظاہر ان کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے تو ان کے نظامِ فکر میں خدا اور مذہب کے لئے کوئی گنجائش نہ ہوتی۔ وہ اس چیز سے بے خبر نہ تھے کہ مغرب کے سائنسدان جو نیچر کی ہمہ گیری کے قائل تھے خدا اور مذہب سے بالکل برگشتہ ہو چکے ہیں تاہم وہ اس میکانکی تصورِ کائنات کے ساتھ خدا اور مذہب اور اخلاق سے اپنا رشتہ استوار کرنے پر مجبور تھے خواہ ان دونوں کے درمیان کوئی ذہنی مطابقت پیدا ہو سکے یا نہ۔ منطقی تضاد کو رفع کرنے یا فلسفیانہ مطابقت پیدا کرنے کی نہ وہ زیادہ اہلیت رکھتے تھے اور نہ انہیں خواہش تھی۔ ان کی ہر تحریر میں جہاں نیچر کا ذکر ہے یہ دونوں متضاد نظریات موجود ہیں۔ چنانچہ متذکرہ بالا مضمون میں آگے چل کر لکھتے ہیں کہ جس طرح تمام انسان اس خیال سے کہ جس کو ہم کبھی مذہب سے کبھی لامذہب سے تعبیر کرتے ہیں خالی نہیں ہیں (اسی طرح اس علم (یعنی نیچر) کے عالم بھی اس خیال سے خالی نہ تھے۔ بعض لوگوں کو یہ خیال ہوا۔ کہ جب ہم نیچر ہی کو تمام چیزوں میں، ان کے پیدا ہونے میں، ان کی بقا میں، ان کی فنا میں پاتے ہیں تو جو کچھ ہے نیچر ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ انہوں نے اس کا بھی جس کو ہم تم خدا کہتے ہیں انکار کیا اور کہا کہ یہ آپ ہی آپ ہوئی، آپ ہی قائم ہے اور ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی (لیکن) انہی عالموں میں ایسے لوگ بھی ہیں کہ انہوں نے جس قدر زیادہ نیچر کی اور اس کے قوانین کی تحقیقات کی اسی قدر اس کو ایسی ترتیب اور ایسی مناسبت اور ایسے انتظام سے پایا، بس سے وہ حیران ہو گئے اور انہوں نے یقین کیا کہ یہ سب چیزیں آپ ہی آپ ایسی عمدگی سے نہیں ہو سکتیں بے شک ان کو کسی بڑے کاریگر نے سمجھ بوجھ کر بنایا ہے۔ انہوں نے اس علۃ العلل کا جس کی یہ سب چیزیں معلول ہیں، یا نیچر کے قوانین بنانے والے کا یا ان سب چیزوں کے پیدا کرنے والے کا یا اس کو جس کو ہم خدا کہتے ہیں اقرار کیا اور ٹھیک وہی راستہ چلے جو کلدانیہ کے رہنے والے ایک نوجوان نے جس کو ابراہیم کہتے ہیں اختیار کیا تھا ۲؎

اس اقتباس سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ سرسید کے کلام میں نیچر کے دونوں مفہوم میکانکی اور غایتی ساتھ ساتھ موجود ہیں اور کہیں ان کے تضاد کو رفع کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ چنانچہ اسلام اور فطرت اللہ کو ایک قرار دینے کے بعد سرسید نے یہ اعلان کر دیا کہ صحیح اسلام یہی ہے کہ انسان خدا کے وجود اور اس کی توحید کا اقرار کرے۔ اس کے علاوہ شریعتوں کا اختلاف ایک

۱؎ تہذیب الاخلاق جلد اوّل (لاہور، ۱۹۳۴ء، بار چہارم) صفحات ۳۲۶ - ۳۲۷

طبعی امر ہے جس کی بنا پر کسی کو کافر کہنا بالکل ناجائز اور ناواجب ہے۔ یہی وہ طبعی اور ہمہ گیر مذہب اسلام ہے جس کے متعلق قرآن کا ارشاد ہے کہ فاقم وجھک للدین حنیفاً ۔فطرت اللّٰہ التی فطر الناس علیھا۔لا تبدیل لخلق اللّٰہ ذالک الدین القیم (۳۰-۳۰)

سر سید کے افکار کا دوسرا اہم پہلو عقلیت ہے۔عام طور پر مشہور ہے کہ سر سید عقلیت پرست ہے اور اس قول میں طنز کا پہلو چھپا ہوا ہے۔لیکن حقیقت یہی ہے کہ جس عقل پر سر سید نے زور دیا وہ عقل مجرد محض نہ تھی بلکہ وہی ذہنی ملکۂ انسانی ہے جس کی بنا پر وہ حیوانوں سے متمیز ہوتا ہے اور جس کی بنیاد تجربہ اور فہم زندگی ہے۔ یہ وہی ودلیعت ہے جس سے انسان چند واقعات وقوعی یا مقدمات ذہنی سے ایک نتیجہ پیدا کرتا ہے اور جزئیات کی تتبع سے کوئی کلیہ قاعدہ بناتا ہے یا قاعدہ کلیہ سے جزئیات کو حاصل کرتا ہے ۔یہی ودلیعت ہے جس نے انسان کو نئی نئی ایجادوں اور حقائق اشیاء کی تحقیقاتوں اور علم و فنون کے مباحثوں پر قادر کیا ہے۔ یہی ودلیعت ہے جس سے انسان انبساط کی طرف مائل ہوتا ہے اور وہ غور کرتا ہے کہ کن محسوس اور ذہنی چیزوں سے وہ خوشی حاصل کر سکتا ہے ۔ پھر وہ ان کے جمع کرنے اور ترتیب دینے یا ایجاد کرنے میں کوشش کرتا ہے[1] سر سید کا احساس تھا کہ عقل انسانی غلطی اور خطا سے مبرا نہیں لیکن مشکل یہ تھی کہ آخر حق و صداقت کو سمجھنے سمجھانے کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی قابل اعتماد معیار بھی تو کوئی نہیں۔عقل کے بغیر نہ علم حاصل ہو سکتا ہے اور نہ یقین اور انہی دونوں پر انسان کی تمام گوناگوں زندگی کا دارومدار ہے۔لیکن یہ علم و یقین کس نوعیت کا ہونا چاہیئے ؟۔

ایک مضمون میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے سر سید کہتے ہیں کہ مثلاً مجھ کو اعداد کے حساب میں تین کا عدد دس کا علم ہے اور اس لئے یقین ہے کہ دس بہ نسبت تین کے زیادہ ہوتے ہیں۔اگر کوئی شخص اس کے برخلاف کہے اور اپنے بیان کے ثبوت کے لئے یہ بات کہے کہ میں اس لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہوں اور وہ اس کو سانپ بنا بھی دے تو کچھ عجب نہیں کہ اس کا ایسا کرنا مجھ کو حیرت میں ڈال دے مگر کسی طرح اس بات کے یقین میں کہ دس بہ نسبت تین کے زیادہ ہوتے ہیں شک نہیں لانے کا ۔کیا مذہبی امور میں اس طرح کا یقین پیدا ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو کیسے ؛

اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لئے سر سید نے مختلف مذہبی گروہوں کا جائزہ لیا۔یہودی کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے۔ کیونکہ موسیٰ نے ایسا کہا ہے ۔عیسائی کہتا ہے کہ خدا تین ہیں کیونکہ یوحنا نے ایسے ہی بتایا ہے۔ان اختلافات نے بجائے سلجھانے کے معاملے کو اور زیادہ الجھا دیا ،لیکن معلوم ہوا کہ ان لوگوں کے عقائد محض رسمی ہیں یقینی نہیں ۔یہودی کو خدا کی وحدانیت پر اور عیسائی کو تثلیث پر اس لئے یقین نہیں کہ یہ حقیقت ہے بلکہ اس لئے کہ موسیٰ یا یوحنا نے ان کے نزدیک ایسا کہا ۔اس کے بعد یہودی اور عیسائی نے اپنی اپنی تائید میں پیغمبروں کے معجزات گنانے شروع کئے۔لیکن سر سید کے نزدیک ان میں سے کوئی دلیل بھی محکم نہ تھی۔چنانچہ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ علم یا یقین یا ایمان حاصل کرنے کا وسیلہ صرف عقل ہے جو ان چیزوں کے حاصل کرنے کے لئے

---

[1] تفسیر القرآن جلد سوم (لاہور) صفحات ۱۱، ۱۲

آلہ اور نہایت عمدہ راہنما ہے۔ لیکن کیا عقل غلطی کی مرتکب نہیں ہو سکتی؟ یقیناً غلطی اس سے سرزد ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے۔ مگر جب عقل ہمیشہ کام میں لائی جاتی ہے تو ایک شخص کی عقل کی غلطی دوسرے شخص کی عقل سے اور ایک زمانے کی عقلوں کی غلطی دوسرے زمانے کی عقلوں سے صحیح ہو جاتی ہے۔ اگر علم بالیقین یا ایمان کا مدار عقل پر ہی رکھا جائے تو اس کا حل ہونا کسی زمانے اور کسی وقت میں بھی ممکن نہیں۔

بہت حد تک سرسید کے خیالات غزالی سے ملتے جلتے ہیں جو منقذ میں تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں، لیکن غزالی عقل سے آگے بڑھ کر وجدان کی منزل میں جا پہنچا جہاں اسے یقین کامل حاصل ہوا مگر یہ منزل سرسید کے لئے ناممکن تھی۔ جس زمانے میں سرسید نے مذہبی مسائل کو سوچنا شروع کیا تھا وہ تصوف کے لئے بالکل ناسازگار تھا۔ عقل کے آگے وجدان کا چراغ جلنا ناممکن تھا۔ اس لئے عقل کے میدان سے ماوراء وجدان کا سہارا لینا سرسید کے لئے ممکن نہ تھا کیونکہ وجدان کی دنیا میں اس زمانے کے معیار کے مطابق نور اور روشنی کی بجائے تاریکی اور ظلمت تھی۔ چنانچہ سرسید نے یہ سوال اٹھایا کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ عقل سے ماوراء کوئی اور راہنما ہو جو عقل کو بھی شکست دے دے؟ اسی طرح خواب کی مثال سامنے آئی۔ جب ہم خواب دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم پر بیت رہی ہے بالکل حقیقی ہے مگر جب جاگتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصلی حالت نہ تھی بلکہ صرف خیال تھا۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ جس چیز کو ہم اس وقت صحیح سمجھ رہے ہوں وہ بھی غیر حقیقی ہو اور جس کا احساس ہمیں بعد کی حالت سے ہو؟ لیکن ان احتمالات کی بنا پر سرسید کے خیال میں عقل سے بے اعتنائی برتنا ممکن نہیں۔ پھر حقیقت اور غیر حقیقت کا فرق بھی تو عقل ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس روحانی حالت کا بھی معاملہ ہے جو صوفیا بیان کرتے ہیں جس سے روح کی صورت یا کیفیت بدل جاتی ہے اور وہی تبدیلی یا ترقی علم بالیقین یا ایمان حاصل کرنے کا ذریعہ ہو۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ ان دونوں حالتوں میں وہی فرق ہو جو بیماری اور تندرستی کی حالت میں فرق ہوتا ہے؟ لیکن معاملہ پھر وہیں کا وہیں رہتا معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح ہم یہ طے نہیں کر سکتے کہ ہماری موجودہ حالت خواب کی ہے یا جاگنے کی اسی طرح اس بات کا فیصلہ کہ ہم تندرست ہیں یا بیمار کون اور کس طرح ہو سکتا ہے! سرسید کے نزدیک اس کا فیصلہ بھی بالکل عقل کے ہاتھ میں ہے۔ اس لئے کسی طرف بھی جاؤ علم بالیقین یا ایمان کا مدار صرف عقل ہی پر رہتا ہے۔

سرسید کے نزدیک الہام بھی اسی عقل انسانی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور دونوں میں کمیت کا فرق تو ضرور ہے لیکن کیفیت کا فرق نہیں۔ اس لئے اس کے نزدیک مذاہب کی مروجہ تقسیم الہامی اور فطرتی غلط تقسیم ہے کیونکہ ہر الہامی مذہب عین فطرت ہوتا ہے جو کچھ پیغمبروں پر نازل ہوتا ہے وہ ان کے دل کی گہرائی کی آواز ہے جو خالق کائنات کی وساطت سے ان تک پہنچتی ہے۔

مقصدِ صوم

قرآن پاک نے روزے کا مقصد نہایت جامع لفظوں میں یوں بیان کر دیا ہے کہ اس کا مقصد صرف "تقویٰ" ہے لعلکم تتقون۔ اس پر کوئی اضافہ ناممکن ہے۔ لیکن احادیث میں اس کی بعض بڑی دلچسپ تشریحات ملتی ہیں ۔ مثلاً طبرانی نے اپنی کبیر میں حضرت عبداللہ بن عمر سے حضورؐ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے۔

بے مقصد بھوک پیاس رب صائم حظہ من صیامہ الجوع والعطش و رب قائم حظہ من قیامہ السھر

بہتیرے روزے دار ایسے ہیں جن کے روزے کا ماحصل صرف بھوک پیاس ہوتی ہے اور بہتیرے شب بیدار ایسے ہیں جن کی شب بیداری کا ماحصل فقط رت جگا ہوتا ہے۔

ایک اور روایت بھی سن لیجئے جو بخاری و ابوداؤد میں حضرت اسماء بنت ابی بکر سے یوں مروی ہے۔

غروب سے پہلے افطار۔ افطرنا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم ثم طلعت الشمس، قیل لھاشم افامروا بالقضا؟ قال بد من قضاء

آنحضرت صلعم کے عہد میں ایک ابر آلود دن میں ہم لوگوں نے روزہ افطار کر لیا۔ اس کے بعد (ابر ہٹنے سے) سورج ظاہر ہو گیا۔ ہاشم سے دریافت کیا گیا کہ کیا اس روزے کی قضا ادا کرنے کا بھی حکم دیا گیا؟ کہا قضا کی کیا ضرورت تھی،

پہلی روایت میں روزے دار بظاہر تمام شرائطِ صوم پوری کرتا ہے اور دوسری روایت میں روزے دار ایک بہت بڑی شرط (غروب شمس) کی تکمیل سے محروم ہیں۔ لیکن اس کے باوجود پہلی قسم کے روزے داروں کے روزے بے روح، بے کیف، بے نتیجہ اور صرف بھوک پیاس ہے اور دوسری نوع کے روزے داروں کا روزہ مستحق اجر و ثواب اور نتیجہ خیز ہے ـــــ اس فرق کا سبب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص تو روزے کی تمام ظاہری رسوم کی پابندی کر لیتا ہے۔ لیکن روح صوم یعنی تقوے کو نہ سمجھتا ہے نہ اپناتا ہے۔ اور دوسرا اگرچہ بعض رسمی پابندیوں کو لغزش فہم کی وجہ سے نہ اپنا سکا مگر مقصدِ صوم کو سمجھ بھی لیا اور اسے اپنی روح میں جذب بھی کر لیا۔ فرق وامتیاز کا یہ انداز تمام عبادات میں بلکہ زندگی کے تمام اعمال و وظائف میں کارفرما ہوتا ہے۔

روزے کا مقصد بھوک پیاس یا جفا کشی کی مشق نہیں بلکہ ایک ایسا رجحان (ATTITUDE) پیدا کرنا ہے جو

زندگی کے ہر ہر گوشے میں بلند کرداری، راست روی اور خدا ترسی کا مظہر ہو۔ اسی کو تقویٰ کہتے ہیں۔ اگر صرف جفاکشی مقصود ہو تو اس کے لئے روزے رکھوانے کی ضرورت نہ تھی۔ صرف یہ حکم دینا کافی تھا کہ سارا دن دھوپ میں بھوکے پیاسے کھڑے رہو اور رات بھر اوس کھاتے رہو لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ایسی جفاکشی سے (خاص روزوں کے معاملے میں) کئی مواقع پر روکا گیا ہے مثلاً

صوم دہر کی ممانعت سألت او سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن صیام الدهر فقال لا

لا اهلك عليك حقا فصم رمضان والذي يليه وكل اربعاء وخميس فاذاً انت قد صمت الدهر كله رواه الترمذي عن مسلم القرشي

(حضور سے صوم دہر (ساری عمر) روزہ رکھنے کی بابت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہارے بال بچوں کا بھی حق ہے۔ پس رمضان کے روزے رکھو اور جو اس سے متصل ہوں (یعنی شش عید) نیز ہر چہار شنبے اور جمعرات کو روزے رکھو تو تم صوم الدهر کے برابر ہو جائے گا۔

اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ:۔

بھولے سے کھاپی لینا۔ من نسی وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه

(رواه الشيخان وابو داؤد والترمذي عن ابي هريرة)

(جو شخص بھولے سے کھاپی لے وہ اپنے روزے کو اس دن پورا کرلے کیونکہ اسے تو اللہ نے کھلا پلا دیا)

یوں ہی ایک روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں حضرت جابر سے یوں ہے کہ:۔

سفر میں روزہ كان النبي صلی الله علیه وسلم في سفر فرأى رجلاً قد اجتمع الناس عليه وقد ظلل عليه فقال ماله؟ فقالوا رجل صائم۔ فقال ليس البر ان تصوموا في السفر

آنحضورؐ نے کسی سفر میں ایک شخص کو دیکھا کہ لوگ اس کے گرد جمع ہیں اور اس پر سایہ کیا جارہا ہے۔ پوچھا کہ اسے کیا ہوگیا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ ایک روزے دار آدمی ہے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ سفر میں روزہ رکھنے میں کوئی نیکی نہیں۔

انتہا یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمان بن عوف فرماتے ہیں کہ:۔

مسافرت میں صوم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر (رواه نسائی)

(سفر میں روزہ رکھنے والا ایسا ہی ہے جیسے حضر میں روزہ چھوڑنے والا

ان تمام احادیث کو دیکھنے کے بعد بآسانی اس نتیجے پر پہنچا جاسکتا ہے کہ اگر محض جفاکشی مقصود ہوتی تو ان بہت سے مواقع پر بھی روزہ رکھوایا جاتا جہاں روزہ رکھنے کو بہتر نہیں سمجھا گیا ہے۔ لیکن حقیقت صرف یہ ہے کہ مقصد صرف تقویٰ پیدا کرنا ہے، جو روزہ اور افطار، دونوں حالتوں میں ضروری ہے۔ اگر روزہ رکھنے کے باوجود تقویٰ نہ پیدا ہو تو اس سے بہتر ہے وہ افطار جس میں تقویٰ موجود ہو

مقصدِ صوم

قرآن پاک نے روزے کا مقصد نہایت جامع لفظوں میں یوں بیان کر دیا ہے کہ اس کا مقصد صرف "تقویٰ" ہے لعلکم تتقون۔ اس پر کوئی اضافہ ناممکن ہے۔ لیکن احادیث میں اس کی بعض بڑی دلچسپ تشریحات ملتی ہیں۔ مثلاً طبرانی نے اپنی کبیر میں حضرت عبداللہ بن عمر سے حضورؐ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے۔

بے مقصد بھوک پیاس — رب صائم حظہ من صیامہ الجوع والعطش ورب قائم حظہ من قیامہ السھر

بہتیرے روزے دار ایسے ہیں جن کے روزے کا ماحصل صرف بھوک پیاس ہوتی ہے اور بہتیرے شب بیدار ایسے ہیں جن کی شب بیداری کا ماحصل فقط رت جگا ہوتا ہے۔

ایک اور روایت بھی سن لیجئے جو بخاری و ابوداؤد میں حضرت اسماء بنت ابی بکر سے یوں مروی ہے:

غروب سے پہلے افطار — افطرنا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم ثم طلعت الشمس، قیل لہاشم اَفَاُمروا بالقضا؟ قال بدمن قضاء

آنحضرت صلعم کے عہد میں ایک ابر آلود دن میں ہم لوگوں نے روزہ افطار کر لیا۔ (اس کے بعد ابر ہٹنے سے) سورج ظاہر ہو گیا۔ ہاشم سے دریافت کیا گیا کہ کیا اس روزے کی قضا ادا کرنے کا بھی حکم دیا گیا؟ کہا قضا کی کیا ضرورت تھی؟

پہلی روایت میں روزے دار بہ ظاہر تمام شرائطِ صوم پوری کرتا ہے اور دوسری روایت میں روزے دار ایک بہت بڑی شرط (غروبِ شمس) کی تکمیل سے محروم ہیں۔ لیکن اس کے باوجود پہلی قسم کے روزے داروں کے روزے بے روح، بے کیف، بے نتیجہ اور صرف بھوک پیاس ہے اور دوسری نوع کے روزے داروں کا روزہ مستحق اجر و ثواب اور نتیجہ خیز ہے — اس فرق کا سبب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص تو روزے کی تمام ظاہری رسوم کی پابندی کر لیتا ہے لیکن روحِ صوم یعنی تقوے کو نہ سمجھتا ہے نہ اپناتا ہے۔ اور دوسرا اگرچہ بعض رسمی پابندیوں کو لغزشِ فہم کی وجہ سے نہ اپنا سکا مگر مقصدِ صوم کو سمجھ بھی لیا اور اسے اپنی روح میں جذب بھی کر لیا۔ فرق و امتیاز کا یہ انداز تمام عبادات میں بلکہ زندگی کے تمام اعمال و وظائف میں کارفرما ہوتا ہے۔

روزے کا مقصد بھوک پیاس یا جفاکشی کی مشق نہیں بلکہ ایک ایسا رجحان (AT TITUDE) پیدا کرنا ہے جو

زندگی کے ہر ہر گوشے میں بلند کرداری، راست روی اور خدا ترسی کا مظہر ہو۔ اسی کو تقوے کہتے ہیں۔ اگر صرف جفاکشی مقصود ہو تو اس کے لئے روزے رکھوانے کی ضرورت نہ تھی۔ صرف یہ حکم دینا کافی تھا کہ سارا دن دھوپ میں بھوکے پیاسے کھڑے رہو اور رات بھر اوس کھاتے رہو لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ایسی جفاکشی سے (خاص روزوں کے معاملے میں) کئی مواقع پر روکا گیا ہے مثلاً

صوم دہر کی ممانعت سألت او سئل رسول الله صلی الله علیہ وسلم عن صیام الدهر فقال لا ان لاهلك علیك حقا فصم رمضان والذی یلیہ وكل اربعاء وخمیس فاذاً انت قد صمت الدهر كلہ (رواہ الترمذی عن مسلم القرشی)

(حضور سے صوم دہر (ساری عمر) روزہ رکھنے کی بابت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہارے بال بچوں کا بھی حق ہے۔ پس رمضان کے روزے رکھو اور جو اس سے متصل ہوں (یعنی شش عید) نیز ہر چہارشنبے اور جمعرات کو روزے رکھو تو یہ صوم الدھر کے برابر ہو جائے گا۔

اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ:۔

بھولے سے کھا پی لینا۔ من نسی وھو صائم فاكل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ الله وسقاه (رواہ الشیخان وابوداؤد والترمذی عن ابی ہریرہ)

(جو شخص بھولے سے کھا پی لے وہ اپنے روزے کو اس دن پورا کرلے کیونکہ اسے تو اللہ نے کھلا پلا دیا)

یوں ہی ایک روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں حضرت جابر سے یوں ہے کہ:۔

سفر میں روزہ كان النبی صلی الله علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلا قد اجتمع الناس علیہ وقد ظلل علیہ فقال ماله؟ فقالوا رجل صائم۔ فقال لیس البر ان تصوموا فی السفر

آنحضورؐ نے کسی سفر میں ایک شخص کو دیکھا کہ لوگ اس کے گرد جمع ہیں اور اس پر سایہ کیا جا رہا ہے۔ پوچھا کہ اسے کیا ہو گیا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ ایک روزے دار آدمی ہے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ سفر میں روزہ رکھنے میں کوئی نیکی نہیں۔

انتہا یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمان بن عوف فرماتے ہیں کہ:۔

مسافرت میں صوم الصائم فی السفر كالمفطر فی الحضر (رواہ نسائی)

(سفر میں روزہ رکھنے والا ایسا ہی ہے جیسے حضر میں روزہ چھوڑنے والا

ان تمام احادیث کو دیکھنے کے بعد بآسانی اس نتیجے پر پہنچا جا سکتا ہے کہ اگر محض جفاکشی مقصود ہوتی تو ان بہت سے مواقع پر بھی روزہ رکھوایا جاتا جہاں روزہ رکھنے کو بہتر نہیں سمجھا گیا ہے۔ لیکن حقیقت صرف یہ ہے کہ مقصد صرف تقوے پیدا کرنا ہے، جو روزہ اور افطار دونوں حالتوں میں ضروری ہے۔ اگر روزہ رکھنے کے باوجود تقویٰ نہ پیدا ہو تو اس سے بہتر ہے وہ افطار جس میں تقویٰ ہو جائے

اور ان سب سے زیادہ دلچسپ روایت تو یہ ہے کہ :-

وہی فسخ کرے ہے وہی لے ثواب اُم اُلٹا بینا نحن جلوس عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ جاء رجل فقال یا رسول اللہ هلکت، قال مالک؟ قال وقعت علی امرأتی وانا صائم فقال هل تجد رقبة تعتقها؟ قال لا، قال فهل تستطیع ان تصوم شهرین متتابعین؟ قال لا، قال هل تجد اطعام ستین مسکینا؟ قال لا، قال اجلس فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعرق فیہ تمر، قال این السائل؟ قال انا، قال خذ هذا فتصدق به، قال أعلی افقر منی یا رسول اللہ؟ فواللہ ما بین لابتیها یرید الحرتین اهل بیت افقر من اهل بیتی فضحک النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی بدت انیابه ثم قال اطعمه اهلک۔ (رواه النسائی عن ابی ہریرہ)

ہم لوگ آنحضرت کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک شخص آکر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ میں تو برباد ہو گیا؟ حضور نے پوچھا خیر تو ہے؟ کہنے لگا میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی پہ جا پڑا۔ فرمایا کیا تیرے پاس غلام ہے جسے تو آزاد کردے؟ کہا نہیں۔ فرمایا کیا تو دو ماہ مسلسل روزے رکھ سکتا ہے؟ بولا نہیں۔ فرمایا کیا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتا ہے؟ عرض کیا نہیں۔ فرمایا اچھا بیٹھ جا۔ پھر حضور ایک تھیلا لائے جس میں کھجوریں بھری تھیں۔ دریافت فرمایا کہ مسئلہ پوچھنے والا کہاں ہے؟ بولا میں ہوں۔ فرمایا اسے لے جا اور محتاجوں میں تقسیم کردے۔ عرض کیا۔ میں اپنے سے زیادہ محتاج ہی کو تو دوں گا لیکن ان دونوں کونوں یعنی دونوں وادیوں کے درمیان کوئی خاندان میرے گھرانے سے زیادہ محتاج نہیں۔ اس پر حضور کو ہنسی آگئی اور آپ کے دندان مبارک ظاہر ہو گئے اور فرمایا کہ اچھا جا کر اپنے گھر والوں ہی کو کھلادے۔ (محمد جعفر)

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

انگریزی

روپے آنے

۱- اسلامک آئیڈیا وجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰ ۱۰

۲- فنڈمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۸ ۰

۳- دی فیلیسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) .. ۱۲ ۰

۴- محمد دی ایجوکیٹر (مصنفہ رابرٹ ڈنکن) ۰ ۳

۵- اسلام اینڈ تھیوکریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸ ۱

۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ ۵

۷- اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .. ۰ ۸

اردو

۸- عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ ۰

۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) ۰ ۱

۱- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۱ ۳

۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۸ ۱

۱- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی ۸ ۱

۱- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ .. ۸ ۲

۱- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ۰ ۱

۱- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱۲ ۱

۱- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۰ ۲

۱- مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی ۰ ۲

ثقافت

۱۹۵۶
جون

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ○ لاہور

ادارۂ تحریر

- ڈاکٹر [illegible] (مدیر مسئول)
- محمد حنیف ندوی
- محمد جعفر پھلواروی
- مظہرالدین صدیقی
- بشیر احمد ڈار
- رئیس احمد جعفری
- شاہد حسین رزاقی

—— ★ ——

ناشر
ادارۂ ثقافت اسلامیہ
۲ - کلب روڈ - لاہور

ماہنامہ ثقافت لاہور

جون ۱۹۵۶ء

★

جلد ۲ شمارہ ۶

سالانہ آٹھ روپے فی پرچہ بارہ آنے

مطبوعہ
حمایت اسلام پریس لاہور

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

جنابِ بُدھ :

پچھلے دنوں سرکاری طور پر ہندوستان میں بُدھ کے یومِ ولادت کی تقریب دھوم دھام سے منائی گئی ہے اور اس کے افکار و تصورات پر متعدد پُرمغز مقالے پڑھے گئے ہیں۔ ان میں اکثر کی تان اس نکتہ پر ٹوٹتی ہے کہ بُدھ مت ہندو مذہب ہی کی ایک شاخ ثمردار ہے۔ اور اس کے حکیمانہ خیالات و عقائد بہرحال لائق ستائش ہیں۔ ہر ہر قوم کو مفاخر کی آزادی ہے۔ لیکن اگر ہندو مذہب کے معنی ایک ایسی تہذیب کے ہیں جس کو ہندوستان کی خیال آفریں سرزمین نے جنم دیا ہے۔ تو ہمیں اس دعوے کے مان لینے میں کوئی تامل نہیں۔ کہ بُدھ مذہب ہندو مذہب ہی کا ایک حصّہ اور جزو ہے۔ اور اگر اس سے مراد ایک مخصوص نظامِ فکر ہے جس کی کچھ ہم رنگ اور ہم آہنگ خصوصیات ہیں۔ تو کہنے دیجئے، کہ دونوں میں جڑ اور اصول کا اختلاف ہے۔ یہی نہیں اگر فعل (ACTION) اور ردِ فعل (REACTION) کو ایک ہی حقیقت قرار نہیں دیا جا سکتا، تو بُدھ مذہب کے بارہ میں بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ اس میں اور ہندو فلسفہ میں پوری پوری یگانگت پائی جاتی ہے۔ جن لوگوں نے مشرقی مذاہب کے تقابلی پہلوؤں پر غور کیا ہے، وہ اس رائے سے قطعی اتفاق کرینگے۔ کہ صاحبِ فکر اور نیک نفس بُدھ کو جس چیز نے غور اور مجاہدہ و استغراق پر مجبور کیا، وہ برہمن ازم کی شدّتیں ہی تو تھیں۔ اور زندگی سے متعلق ایسا جامد تصوّر ہی تو تھا۔ کہ جس میں روح و عمل کے پاکیزگی و بلندی کا کوئی سامان موجود نہ تھا۔

بُدھ کی فطری بصیرت نے ایسا مذہب تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، جس کی بنا اوہام و خرافات پر ہو۔ جو ایک انسان کو مختلف نسلی طبقوں میں بانٹ دے۔ اور قلب و ذہن پر چھائے ہوئے آلام و غموم کے ازالہ کی کوئی قابلِ فہم صورت اختیار نہ کرے۔ حالانکہ یہی مسئلہ مذہب کا اصلی مسئلہ تھا۔ کہ انسانی ذہن اور فکر کو کیونکر سکون و طمانیت کی دولت سے مالا مال کیا جا سکتا ہے۔

تاریخ کی ستم ظریفی ملاحظہ ہو، کہ جس مذہب کو آج سے سینکڑوں برس پیشتر ایک حریف و دشمن کی حیثیت سے جلا وطنی پر مجبور کر دیا گیا تھا۔ آج اُسی کی تعریف میں قصائد مدحیہ تصنیف کئے جا رہے ہیں۔ اور جس فلسفہ کو ہندو مذہب کے خلاف سمجھ کر ٹھکرا دیا گیا تھا، آج اس پر فخر و ناز کا اظہار کیا جا رہا ہے۔ تلافی مافات کی یہ شکل جتنی عجیب و غریب ہے، اتنی ہی عبرتناک بھی ہے۔

ہندو مذہب اور بُدھ مت میں بنیادی اختلاف روح کی بقاء و دوام کا ہے۔ وہ تمام مدرسہ ہائے فکر جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح ہندو خیالات و افکار سے رہا ہے، روح کو ایک الگ، قائم بالذّات اور غیر فانی جوہر تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن بدھ مذہب کے

علماء کا یہ عقیدہ نہیں۔ ان کے نزدیک جس طرح کائنات کا ہر ہر ذرّہ بڑے سے بڑا مظہرِ وجود، اور پیکرِ ہستی تغیّر و فنا کی طرف بڑھ رہا ہے، اسی طرح روح بھی فانی ہے، متغیر ہے اور ختم ہونے والی ہے۔

بُدھ نے اخلاق سیرت کی سربلندی کے لئے، یا نجات اور نروان کے لئے، روح انسانی یا روحِ اعلیٰ کے وجود کو یکسر غیر ضروری تصوّر کیا ہے۔ بلکہ ایک بُدھ عالم کا تو یہ کہنا ہے، کہ رُوح کو فانی مان کر، صحت مند اخلاقیات کی بنیاد ہی نہیں رکھی جا سکتی۔ اس مذہب کی یہی وہ جدّت ہے۔ جو اہلِ مغرب کو از حد بھا گئی ہے اور دوسرے عذاب کے برعکس یہی تنہا وہ نظامِ عقائد ہے کہ جس میں خدا اور معاد پر ایمان لائے بغیر بھی انسان کی بے چینیوں کا حل ڈھونڈنے کی سعی کی گئی ہے۔

مغرب مادیّت کا دلدادہ ہے، اور بُدھ بھی مادہ کے تغیرات کے علاوہ کسی بالاتر جی و قیوم ذات کا قائل نہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ اس کی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ ایک طرح کے عملی تصوّف کو بھی فائق تر اخلاقی زندگی کے لئے ضروری مانتا ہے۔ اس کا نظریہ نجات دو لفظوں میں یہ ہے، کہ اگر انسان اپنی ذات، اپنی خواہشات اور آرزوؤں سے دستبردار ہو جائے، اور اپنے کو پوری کائنات کا محض ایک حقیر چیز قرار دے لے۔ تو اس سے جملہ آلام اور مصائب خود بخود ختم ہو جاتے ہیں، اور یہی نروان یا نجات ہے۔ اس کے نقطۂ نظر سے تکلیف و مصیبت کا اصلی سرچشمہ انسان کا صرف یہ تنگ نظرانہ طرزِ فکر کہ یہ پوری کائنات سے اپنے کو الگ تصوّر کرے۔ اور اپنی ذات، مفادات اور خواہشوں کو عدل و انصاف کا پیمانہ قرار دے۔ بدھ کا کہنا ہے، کہ یہ انفرادیت اور شخصیت ہی وہ محور ہے، جس کے گرد تمام فانی آرزوئیں گھومتی ہیں۔ جہاں انسان ان سے دستکش ہوا، اور اس نے یہ سمجھ لیا کہ اس عالمِ فنا و تغیر میں کوئی چیز بھی میری نہیں۔ کوئی چیز بھی باقی رہنے والی نہیں۔ اور میں محض اس سلسلۂ تغیّرات اور نظامِ انقلابات کی ایک کڑی ہوں۔ آلام و افکار کے تمام بادل آپ سے آپ چھٹ گئے۔ اور نفس نے وہ دولت بے بہا پالی، جس کی کہ اس کو تلاش ہے۔

بُدھ عالمِ اُخروی یا تناسخ کا قائل نہیں۔ اس کا فلسفہ حیات یہ ہے، جس کو بدھ لٹریچر میں، کرما فلاسفی کے نام سے پکارا جاتا ہے کہ صرف اعمال ہی باقی رہنے والے ہیں۔ یہ جسم فنا کے گھاٹ اترنے والا ہے، اور جسم کے دوسرے متعلقاتِ لطیفہ بھی جسم کے ساتھ ساتھ موت کا لقمہ بننے والے ہیں۔ اس کے خیال میں انسان کو چاہیئے، کہ صرف اعمال ہی پر نظر رکھے، اور انہیں کو دوام بخشنے کی کوشش کرے۔ اور اس تشویش میں پڑ کر وقت ضائع نہ کرے، کہ مرنے کے بعد کیا ہوگا؟ بقائے روح پر ایک بُدھ عالم نے یہ کہہ کر طنز کیا ہے، جو روح آپ کے جسم کے ساتھ یہاں وفا نہیں کرتی، حالانکہ یہاں اسکی زیادہ احتیاج ہے، وہ کسی دوسرے عالم میں آپ کا کیا ساتھ دے سکے گی۔

بدھ کی تعلیمات کا نہایت روشن پہلو یہ ہے کہ اس میں تقلید و اذعان (DOGMA) کے لئے قطعی گنجائش نہیں۔ بدھ کا قول ہے کہ اپنے اعمال کی بنیاد غور و فکر پید رکھو، حتیٰ کہ خود میرا ماننا بھی قطعی ضروری نہیں، اصلی چیز جس کی اطاعت ضروری ہے، وہ صداقت اور سچائی ہے۔ اگر مکررات کو حذف کر دیا جائے، تو اس کی مذہبی تعلیم کو تین عنوانوں

میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :۔

(۱) راستبازی سے سوچنا۔

(۲) راستبازی سے سوچے ہوئے نتائج کو راستبازانہ طریق سے اپنے اعمال و کردار پر منطبق کرنا۔

(۳) تمام زندہ مخلوق کے ساتھ، محبت و شفقت کے ساتھ پیش آنا۔

اس میں شبہ نہیں کہ برہمن ازم کے مقابلہ میں یہ فلسفہ حیات اپنی سادگی اور گہرائی کی وجہ سے بہت کامیاب رہا، اور اس پذیرائی و قبولیت کی اس نے اچھی خاصی قیمت بھی ادا کی۔ مگر کیا اس میں ذہن و فکر اور عمل و کردار کے تمام سوالات کا شافی جواب ملتا ہے؟ مسئلہ کے اس پہلو پر تنقید کی بڑی حد تک گنجائش ہے۔ اس نقطہ نظر میں بنیادی خامی یہ ہے، کہ اس میں تغیر و تبدل کو کائنات کی اساس مانا گیا ہے۔ حالانکہ صرف تغیر کوئی چیز نہیں۔ دیکھنا یہ ہے، کہ فنا و تغیر کے اس غیر متناہی سلسلے کے سامنے تکمیل و اتمام کا کوئی نصب العین بھی ہے یا نہیں۔ اور یہ قافلہ ہست و بود کسی مخصوص سمت کی طرف بڑھ رہا ہے یا یونہی بے معنی اور غیر مرتب ادل بدل سے تعبیر ہے۔ اگر اس تغیر کے ساتھ ایک ارتقاء لگا ہوا ہے۔ جیسا کہ اب ہر کوئی تسلیم کرتا ہے، اور زندگی کا چہرہ پہلے سے کہیں زیادہ نکھر اور چمک رہا ہے۔ تو لامحالہ صرف تغیر کے بجائے ہمیں ارتقاء کو کائنات کی اساس ماننا پڑے گا۔ وہ ارتقاء جو حیران کن عقل و حکمت اور باقاعدہ ترتیب و نظم کو مقتضی ہے۔

بودھ کی تعلیمات اور فلسفہ میں دوسری خامی یہ ہے، کہ اس میں جبریت اور اخلاق میں مصالحت کرانے کی لا طائل جدوجہد کی گئی ہے۔ حالانکہ دونوں میں کوئی نسبت ہی نہیں۔ اگر انسان کے اختیارات کے دائرے، کائنات کی ہمہ گیر مجبوریوں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور یہ ماضی و حال اور مستقبل کی اثر اندازیوں سے اس درجہ بے قابو ہے کہ مختلف طرز ہائے عمل میں سے کسی ایک موقف کو اختیار کرنے کا اس کو اختیار ہی نہیں۔ تو اخلاقی شعور پیدا ہو چکا، اور فائق تر انسان منصۂ شہود پر آ چکا جس کے بارہ میں بدھ یہ کہتا ہے کہ یہ نجات یافتہ ہے، اور خواہشات اور آرزوؤں کے چکر سے مخلصی حاصل کئے ہوئے ہے۔

تعمیر اخلاق و سیرت کے باب میں یہ بات بھی ناقابلِ فہم ہے۔ کہ قدر اعلیٰ اور قدیر مطلق کو تسلیم کئے بنا کہ جو ہمہ خوبی و حسن ہو، انسان کے لئے کوئی ایسا محرک باقی رہ جاتا ہے، جو اس کو فضائلِ اعمال پر اکساتا رہے، اور اس کے سامنے، تکمیل و اتمام اخلاق کے نت نئے دروازوں کو کھولتا رہے۔

بدھ کے فلسفہ میں ایک بڑا الجھاؤ یہ بھی ہے کہ اس میں نفی ذات اور نفی حیات کی تلقین کی گئی ہے۔ حالانکہ اخلاق و مذہب کا نقطۂ آغاز ہی حیات و وجود کی سرمستیاں ہیں۔ اور مذہب کا کام ان کو ختم کرنا نہیں۔ بلکہ اس کے لئے صحت مند مصرف کی تعین کرنا ہے۔ اس لئے اگر کوئی تعلیم، زندگی کے حقائق کا انکار کرتی ہے اور انسان کے مضمرات ارتقاء کو روکتی ہے، تو اس پر بحث کرنا بیکار ہے۔

اس کی ایک تاریخی اور فلسفیانہ قدر و قیمت — تو ہو سکتی ہے، مگر اس میں مذہب اور منہاجِ حیات بننے کی صلاحیت قطعاً نہیں ہو سکتی۔

بہر حال بدھ ایک عظیم مفکر تھا، اور بہت بڑا صوفی تھا جس نے کہ کائنات پر اپنے نقطۂ نظر سے غور کیا، اور برسوں کے مجاہدہ و استغراق سے اس نتیجہ پر پہنچا کہ راست بازی اور رحم دلی کے سوا اور کوئی چیز انسانی اعمال کو سنوارنے والی نہیں۔ ہم اصولی اختلاف رکھتے ہوئے بھی تہِ دل سے اس کی خدمت میں خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں، کہ اس نے حضرت مسیح سے تقریباً ۵۰۰ سو سال پہلے تمام عالمِ انسان کے سامنے زندگی کا ایک اونچا اور روشن نمونہ پیش کیا۔ جس میں محبت و بے نفسی کی جھلکیاں بھی تھیں، اور حکمت و فلسفہ کی گہرائیاں بھی۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اسلام میں گناہ کی ماہیت

اسلام نے مذہب میں جو انقلابی باتیں کیں، اُن میں سے ایک یہ بھی ہے، کہ اس نے گناہ کی حقیقت بتائی۔ اسلام سے قبل مذاہب کا یہ حال تھا کہ ان میں سے اکثر نے زندگی کو سراپا گناہ بنادیا تھا۔ یا گناہ کا خوف اس طرح نفوس پر طاری کرایا تھا، کہ لوگ گناہ کے ڈر سے زندگی ہی سے گریزاں ہوگئے تھے۔ بُدھ مت نے زندگی کی ہر آرزو کو گناہ قرار دیا، اور اس کا یہ علاج بتایا، کہ زندگی کو مطلقاً بے آرزو کردیا جائے۔ ہندو دھرم نے یہ سکھایا کہ گناہوں کی سزا بھگتنے کے لئے لاتعداد جنم لینے پڑتے ہیں۔ اور یہ آواگون ایسا ہے کہ شاذونادر ہی کوئی روح اس سے نجات حاصل کرسکتی ہے۔ گناہوں کی سزا بھگتنے کے لئے بار بار دنیا میں کبھی چوہا بن کر کبھی بلی بن کر کبھی گدھا بن کر، کبھی سؤر بن کر کبھی کتا بن کر آنا پڑے گا۔ دنیا میں جو بے شمار جانور اور حشرات الارض موجود ہیں، ان میں سے معلوم نہیں کتنے انسانوں کی روحیں ہیں، جن کی گناہوں کی پاداش میں یہ تبدیلِ ہیئت ہوگئی ہے۔ یہودیوں میں بھی گناہ کے تصوّرات نہایت خوفناک تھے کہ انہوں نے گناہ کو ایسا ہیبت ناک بنادیا کہ نطشے لکھتا ہے کہ گناہ کا یہ تصوّر خاص یہودیوں کی ایجاد ہے۔ یہودیوں کے ہاں خدا اس قدر منتقم اور کینہ توز ہے، کہ گناہ کی سزا گناہ کرنے والے تک ہی محدود نہیں رکھتا بلکہ آنے والی تین پشتوں کو عذاب میں مبتلا کرتا ہے۔ یہ تصوّر مطلق العنان جابر بادشاہوں کے متعلق تھا جس کو یہودیوں نے خدا پر لگادیا جابر سلطان جس شخص سے ناراض ہوتے تھے، سزا فقط اسی کو نہیں ملتی تھی، بلکہ اس کا پورا خاندان یا قتل کردیا جاتا تھا، یا صالح اور معصوم سب کو عذاب میں مبتلا کیا جاتا تھا۔

توریت میں ہے کہ خدا کہتا ہے "میں خدا تیرا مالک خدائے غیور ہوں۔ جو لوگ مجھ سے نفرت کرتے ہیں، میں اُن کے ساتھ یہ برتاؤ کرتا ہوں، کہ آبا کے گناہ کا عذاب تیسری چوتھی پشت تک اس کی اولاد کو بھی دیتا ہوں" یہودیوں کا گناہ کی بابت یہ تصوّر کہ وہ اولاد کو ورثے میں ملتا ہے، عیسائیت کا بھی ایک اساسی عقیدہ بن گیا۔ آدمؑ اور حوّا نے جنّت میں شیطان کے ورغلانے سے شجرِ ممنوعہ کا پھل کھایا، اس کی سزا یہیں تک محدود نہ رہی کہ ان کو جنّت سے نکال دیا گیا، بلکہ ابدالآباد تک ان کی اولاد کو اس کی سزا ملتی چلی جائے گی۔ دنیا میں جو انسان بھی پیدا ہوگا، آدمؑ کا گناہ اس کی فطرت کا جزو ہوگا۔ قیامت تک تمام عورتوں کو یہ سزا ملے گی، کہ وہ بڑی مصیبت سے بچے جنیں۔ مردوں کی سزاؤں میں سے ایک سزا یہ ہوگی، کہ ان کو محنت کے پسینے سے روٹی کمانی پڑے گی۔

اعمالِ صالحہ سے بھی گناہ کی یہ سیاہی دُھل نہ سکے گی۔ یہ کہ ایک کے گناہ کی سزا دوسرے کو مل سکتی ہے۔ وہ اس دوسرے

مسیحی عقیدے میں بھی موجود ہے، کہ مسیح کی مصیبت اور موت انسانوں کے گناہوں کا کفارہ ہوگئی۔ انسانوں کے گناہوں کا علاج خدا نے یہی کیا کہ اپنے اکلوتے اور معصوم بیٹے کو بھینٹ چڑھا دیا۔ اس عقیدے میں دیوتاؤں کو خوش کرنے کا انسانی قربانی کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔ اور یہودیوں کا یہ عقیدہ بھی موجود ہے، کہ گناہ گار کی سزا معصوم کو بھی مل سکتی ہے۔ ان عقائد کو دیکھیں، تو یہودیوں اور عیسائیوں کا خدا نہ عادل معلوم ہوتا ہے اور نہ رحیم۔ وہ یا جابر سلطان ہے یا وحشیوں کا خونخوار دیوتا۔

اب ان تمام مذاہب کے مقابلے میں اسلام کی تعلیم پر غور کیجئے کہ اس نے گناہ کو کیا چیز سمجھا۔ انسان میں کئی قسم کی فطری صلاحیتیں ہیں۔ وہ احسن تقویم بھی ہے۔ اور گناہ کرتے کرتے اسفل السافلین میں بھی گر سکتا ہے۔ قرآن نے بھی آدم کا قصّہ بیان کیا۔ لیکن یہ کہا کہ آدمؑ سے ایک لغزش ہوئی، اس نے معافی مانگی، اور معاملہ رفع دفع ہوگیا۔ اس کے بعد آدمؑ کی تذلیل نہیں بلکہ اس کی تکریم ملتی ہے۔ اس کو خدا کا سب سے بڑا انعام یعنی نبوّت عطا ہوئی۔ اور نبوّت کے ساتھ اس کو خلافتِ الٰہیہ کا اہل بنایا گیا۔ وہ علم کی بدولت مسجودِ ملائک ہوگیا شمس و قمر اور شجر و حجر کو اس کے لئے مسخر کیا گیا۔

اسلام کہتا ہے کہ آدمی کی فطرت ہے کہ وہ ضرور غلطی کرے گا، اور جابجا ٹھوکر کھائے گا۔ خدا نے اس کو دونوں راستے بتا دئے ہیں، وہ کبھی صراطِ مستقیم کو اختیار کرے گا، اور اس کا انعام پائے گا۔ اور کبھی راہِ راست سے بھٹک جائے گا، تو سزا کا مستوجب ہوگا۔ لیکن خدا انسان کو ہر وقت ہر گناہ پر نہیں پکڑتا، وہ مواخذہ کرنے میں عجلت نہیں کرتا۔ قرآن کہتا ہے، کہ اگر خدا سزا میں زود انتقام ہوتا تو دُنیا میں انسان کیا کسی جاندار کا قائم رہنا محال ہو جاتا۔ خدا توّاب الرحیم ہے، ہزار بار گناہ کرو اور ہزار بار توبہ کرو، تو گناہ کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔ ایک کا گناہ دوسرے کو ورثے میں نہیں ملتا۔ نہ ایک شخص دوسرے کے اعمال کا کفارہ ہو سکتا ہے۔ لَاتَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی ہے، گناہ کوئی ایسی چیز نہیں کہ قضائے مبرم کی طرح انسان کو چمٹ جائے۔ انسان کی زندگی یہ ہے کہ وہ بھلائیاں بھی کرتا ہے اور بُرائیاں بھی۔ بھلائیاں بُرائیوں کو مٹاتی رہتی ہیں۔ اِنَّ الحسنات یذھبن السیّات۔ انسان کو خدا کی رحمت سے کبھی نا اُمید نہیں ہونا چاہئے۔ نا اُمیدی کفر ہے۔ لَاتَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ، اللہ کی رحمت ہر چیز اور ہر عمل پر چھائی ہوئی ہے ؎

گر کافر و گبر و بُت پرستی باز آ　　باز آ باز آ ہر آنچہ ہستی باز آ

صد بار اگر توبہ شکستی باز آ　　ایں درگہ ما درگہ نومیدی نیست

جنّت اور دوزخ میں جزا و سزا کے تشبیہی بیانات ہیں۔ جنّت کے متعلق قرآن کریم کہتا ہے کہ جنّت کی مثال یہ ہے کہ گویا ایک باغ ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ جنّت کی اصل کیفیت جو کچھ ہے، وہ نہ کسی نے آنکھوں سے دیکھی نہ کانوں سے سنی، نہ کسی قلب میں اس کا تصور گزرا۔ قرآن کہتا ہے کہ جنّت تمام ارض و سماوات یعنی تمام موجودات کی ہم وجود اور ہم وسعت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جنّت کوئی مکان یا مقام نہیں، بلکہ انفس و آفاق کی ایک کیفیت ہے۔ اس خیال کی تائید رسولِ کریمؐ کے اس جواب سے بھی ہوتی ہے، جو آنحضرت نے حبش کے ایک سفیر کو دیا۔ جب اس نے پوچھا کہ جنّت اگر تمام ارض و سماوات پر حاوی ہے تو جہنّم

کہاں ہوگا۔ فرمایا، کہ جب دن طلوع ہوتا ہے تو رات کہاں ہوتی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دن اور رات عالم ارضی کی کیفیتیں ہیں، اور جگہ گھیرنے والی اشیاء نہیں، یہی حال جنّت اور دوزخ کا ہے۔ جس پر خدا کی عالمگیر رحمت آشکار ہو جائے، اس کے لئے تمام وجود خیر ہی خیر ہے۔ اور جس پر یہ رحمت آشکار نہ ہو، اس کی اس سلبی کیفیت کا نام دوزخ ہے۔ گویا جنّت اور دوزخ حالتیں ہیں، جو عرفان اور عدم عرفان کے ساتھ وابستہ ہیں۔ یہ کوئی مخصوص مقامات نہیں، زمان و مکان کا تعلق عالم طبعی سے ہے، عالم طبعی سے ماوراء نہ یہ زمان ہوگا اور نہ یہ مکان، نہ یہ دیر و زود اور نہ یہ طول و عرض۔ علّامہ اقبالؒ نے فکر اسلامی کی جدید تشکیل کے خطبات میں جنّت اور دوزخ کے متعلق یہی لکھا ہے کہ یہ مقامات نہیں بلکہ احوال ہیں۔ شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ بھی فرماتے ہیں کہ عالم مثال میں نفسی کیفیات اور مجرّد تصوّرات جسمانی اور مادی صورتوں میں رونما ہوتے ہیں۔ جنّت اور دوزخ کی قرآنی مثالوں کو بھی اس نظریہ کے مطابق احوالِ نفسی کی صُورت پذیری قرار دے سکتے ہیں۔

یہ سچ ہے کہ قرآن خُدا کے غضب کا بھی ذکر کرتا ہے، اور اس کے رحم کا بھی، خُدا میں جلال بھی ہے، اور جمال بھی۔ لیکن جلال ذریعہ ہے اور جمال مقصد۔ رحیمیت اور رحمانیت خُدا کے اساسی صفات ہیں۔ ایسا خُدا اگر سزا بھی دے، تو تہذیبی ہی ہو سکتی ہے، تعذیبی نہیں ہو سکتی۔ گویا خُدا کی دی ہوئی سزا ایک عمل جرّاحی ہے، جس میں تکلیف ضرور ہے، لیکن وہ ایک اصلاحی عمل ہے، اور اس کا عمل راحت کا پیش خیمہ ہے۔ گناہ گاروں بلکہ منافقوں کے متعلق بھی رسولِ کریمؐ کو یقین تھا، کہ گناہوں کی کثرت کے باوجود خدا ان پر مغفرت کر سکتا ہے۔ رسولِ کریمؐ نے بعض اصحابؓ سے دریافت کیا، کہ بتاؤ کہ کوئی ماں اپنے بچے کو جلتی ہوئی آگ میں ڈال سکتی ہے۔ انہوں نے کہا کہ یہ ناممکن ہے۔ فرمایا کہ یقین رکھو کہ ماں کو جو محبّت اپنے بچّے سے ہے، اس سے کہیں زیادہ خُدا کو اپنے بندوں سے ہے۔ جو سزا رحمت سے سرزد ہو وہ رحمت کی منافی نہیں ہو سکتی۔ ماں باپ تادیب اور تہذیب نفس کی خاطر اولاد کو سزا دیتے ہیں، اُستاد شاگرد کو سزا دیتا ہے، لیکن یہ سزائیں اصلاحی ہوتی ہیں، انتقامی نہیں ہوتیں۔ سزا پانے والے کی تکلیف سے سزا دینے والے کو خود بھی تکلیف ہوتی ہے۔

گناہ کے متعلق اسلام نے جو نقطۂ نظر اختیار کیا، اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا، کہ اس نے گناہ گاروں کے لئے گناہ کے دروازے کھول دئے ہیں، دین کا کام گناہ کی تخریبی کیفیت اور اس کے دردناک نتائج کو واضح کرنا ہے۔ از روئے قرآن گناہ ایک نفسی مرض ہے ۔۔۔۔، ایک قلبی بیماری ہے لیکن جس طرح خدا نے ہر جسمانی بیماری کا علاج پیدا کیا ہے، اسی طرح ہر قلبی بیماری کا بھی علاج ہے اگر بیماری ہوتی اور اس کا علاج نہ ہوتا تو اللہ کی رحمت پر شبہ ہو سکتا تھا۔ غالبؔ نے اس مضمون کو کیا عمدگی سے بیان کیا ہے، کہتا ہے کہ ادویات، جمادات اور نباتات میں سے بنتی ہیں۔ اور بیماریاں جانداروں کو ہوتی ہیں۔ تدریج تکوین میں خُدا نے جمادات و نباتات کو تمام جانداروں اور انسانوں سے پہلے پیدا کیا۔ گویا علاج پہلے پیدا کیا اور بیماری بعد میں آئی، انسان سے خدا کی رحمت کا پتہ چلتا ہے ؎

چارہ در سنگ و گیاہ و رنج با جاندار بود ۔۔۔ پیش از آں کیں درد رسد آں را ہیا ساختی

ہاں اگر کوئی انسان اپنی بیماری کو بیماری نہ سمجھے تو علت و معلول کے عام قانون کے مطابق اس کی بیماری میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا۔ گناہ یعنی قلبی مرض کا جلد علاج ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ مریض اس کو مرض سمجھے، خود اس کی تشخیص کرے یا روحانی اطباء سے اس کی تشخیص کرائے اور جلد اس کا مداوا کرے۔ اگر ایسا نہیں کریگا، تو قدرتی اضافہ مرض اس کی زندگی کو جہنم بنا دے گا ؎

کسی نے یہ بقراط سے جا کے پوچھا مرض تیرے نزدیک مہلک ہیں کیا کیا
کہا دُکھ جہاں میں نہیں کوئی ایسا کہ جس کی دوا حق نے کی ہو نہ پیدا
مگر وہ مرض جس کو آسان سمجھیں
کہے جو طبیب اس کو ہذیان سمجھیں (مسدس حالی)

جب گناہ اصرار اور تکرار کی وجہ سے مرض مزمن بن جائے، تو گناہ چونکہ قلبی بیماری ہے، اس لئے قلب پر سے دوزخ کے شعلے اٹھنے لگتے ہیں۔ دوزخ کی آگ کوئی خارجی اور مادی آگ نہیں ہے، بلکہ قرآن کہتا ہے کہ یہ وہ آگ ہے کہ تطلع علی الافئدہ یعنی دلوں میں سے شعلہ افگن ہوتی ہے۔ لیکن اتنی شدید گناہ گاری اور عذاب آفرینی کے باوجود بھی نہ توبہ کا دروازہ بند ہوتا ہے اور نہ رحمت کا دروازہ۔ خدائے تواب و رحیم منتظر رہتا ہے کہ یہ عاصی گناہ سے منہ موڑ کر میری طرف رُخ کرے۔ ایک سچی توبہ زندگی کا یک بیک رُخ پھیر کر جہنم سے جنت کی طرف لے جا سکتی ہے۔

اسلام نے انسان کی فطرت کا صحیح اندازہ کیا، کہ خطا و نسیان اس کے ساتھ لگا رہے گا، اور زندگی کا گہوارہ بھلائی اور بُرائی کے درمیان جھولتا رہے گا۔ زندگی کی عام لغزشیں ایسی نہیں ہوتیں، کہ انسان خدا کے خوف اور عذاب کے ڈر سے ہمیشہ لرزہ براندام رہے۔ انسان زندگی کی مختلف حالتوں میں بلندی کی طرف اُبھرتا اور پستی میں گرتا رہتا ہے۔ کسی آدمی کے متقی یا فلاح یاب ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ اس نے غلطیاں نہیں کیں یا گناہ نہیں کئے۔ قرآن کہتا ہے کہ خدا کے پاس میزان ہے، اس میزان میں بھلائی اور بُرائی کا ذرہ ذرہ تلتا رہتا ہے، کامیابی اور ناکامی کا مدار اس پر ہے کہ ان پلڑوں میں سے کونسا پلڑا بھاری رہتا ہے، اگر ننانوے بُرائیاں اور سو نیکیاں ہوں، تو بحیثیت مجموعی خدا کے نزدیک یہ انسان نجات یافتہ ہے۔

حکیم ابی قورس فرقہ لذتیہ کے امام نے کہا کہ جب تک انسان پر سے دیوتاؤں کا خوف زائل نہ ہو، تب تک وہ اطمینانِ قلب حاصل نہیں کر سکتے۔ اس لئے اس نے لوگوں کو تعلیم دینا شروع کیا، کہ دیوتا انسانوں سے بغض اور حسد نہیں رکھتے، وہ دنیا والوں کی زندگی سے بے تعلق اپنے آپ میں مگن ہیں، لہذا اُن سے ڈرنے کی ضرورت نہیں، لیکن جب بعض مذاہب نے دیوتاؤں کے وجود سے انکار کر دیا، اور ایک خدائے واحد پر ایمان لے آئے، تو انہوں نے بھی خدا کے قہر کا ... ایسا بھیانک نقشہ کھینچا، کہ لوگ دیوتاؤں سے چھوٹ کر اس ایک خدائے منتقم و قہار سے کانپنے لگے۔ ایسی توحید نے بھی موحدوں کو خوف سے نجات نہ دلائی۔ لیکن قرآن کریم جب کبھی نجات یافتہ انسانوں اصحابِ طیبہ والے مومنوں کا ذکر کرتا ہے تو ان کی نفسی کیفیت یہی بیان کرتا ہے، کہ

لَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ، کہ ان پر کسی قسم کا خوف طاری نہ ہوگا۔ اور نہ وہ غم میں مبتلا ہونگے۔ دینی اصطلاح میں جس کیفیت کو خوفِ خدا کہتے ہیں، اس کا مطلب گناہ اور اس کے نتائج سے بچنا ہے، بیماری کے خوف سے انسان صحت کا خیال رکھتا ہے۔ گندگی کے خوف سے انسان اپنے جسم اور کپڑوں کو بچاتا ہے، کسی محبوب کی ناراضگی کے خوف سے وہ کوئی ایسی بات نہیں کرتا جس سے محبت کا تعلق خراب ہو جائے، صحیح معنوں میں خدا کا خوف بھی محبت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے نہیں، کہ خدا سزا دینے کے لئے آمادہ بیٹھا ہے۔ گناہ خدا سے دوری کا نام ہے، اور یہ دوری آپ ہی اپنی سزا ہے۔

محمد مظہر الدین صدیقی

انسانیت اسلام سے پہلے

بعثت نبویؐ کے وقت دُنیا کی سیاسی اور اقتصادی حالت۔ اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس مذہبی۔ سیاسی۔ اقتصادی اور تمدّنی ماحول کو مدِ نظر رکھیں، جس کے اندر اسلامی تحریک رونما ہوئی۔ جہاں تک اس زمانہ کی سیاسی حالت کا تعلق ہے اس وقت عرب کے آس پاس دو بڑی زبردست سلطنتیں قائم تھیں یعنی روم اور ایران لیکن ان دونوں پر سیاسی اور اخلاقی زوال طاری تھا۔ ان کی باہمی جنگوں سے مہذب انسانیت کا ایک بڑا حصّہ پامال اور عوام النّاس کا امن وچین رخصت ہو چکا تھا۔ حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ صاحب نے اس زمانہ کے حالات کا جو نقشہ کھینچا ہے، وہ اتنا صحیح اور حقیقت پسندانہ ہے کہ ہم ان کی عبارت کو ہو بہو نقل کرتے ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:۔

"جب ایرانیوں اور رومیوں کو مختلف اقوام پر حکومت کرتے صدیاں گزر گئیں۔ اور انہوں نے دنیوی زندگی ہی کو اپنا مقصد بنا لیا اور آخرت کو فراموش کر بیٹھے اور شیطنت ان پر غالب آگئی، تو ان کی زندگی کا حاصل یہ بن گیا کہ عیش کے دن گزاریں۔ چنانچہ ان میں سے ہر شخص داد عیش دینے لگا۔ ان کے اس طرزِ زندگی کو دیکھ کر دُنیا کے ہر گوشہ سے علماء اور سائنس دان ان کے گرد جمع ہونے لگے، جو ان کے لئے سامانِ عیش مہیا کرنے کی غرض سے عجیب عجیب دقیقہ سنجیاں اور نکتہ آفرینیاں کرنے لگے اور نئے نئے اسبابِ زینت کی ایجاد و اختراع میں مصروف ہو گئے۔ سرمایہ پرست امراء کا یہ حال ہو گیا تھا کہ جس کسی کے پاس ایک لاکھ درہم سے کم مالیت کا پٹکا یا کلاہ ہوتا تھا اسے بخیلی کا طعنہ دیا جاتا تھا۔

ایسے ہی انہوں نے عالی شان سر بفلک محل، اعلیٰ درجہ کے آبزن، نفیس حمام، نظر افروز پائیں باغ، سواری کے نمائشی جانور، خدمت کے لئے خوبصورت غلام اور حسین باندیاں، اپنی زندگی کے لوازم بنا لئے اور مقصدِ حیات صرف یہ سمجھ لیا کہ صبح و شام عیش و نشاط کی محفلیں ہوں۔ جن میں طرح طرح کے کھانے وسیع دسترخوانوں پر چنے ہوں۔ اور وہ لباسِ فاخرہ پہنے ان پر بیٹھے ہوں۔ غرض ان ملوک ایران و روم کی داستان پاستان کہاں تک بیان کی جائے۔ تم اپنے زمانے کے بادشاہانِ دہلی کی جو حالت دیکھتے ہو، وہی ان ملوکِ ایران و روم کی حالت کا قیاس کرنے کے لئے کافی ہے۔

بادشاہوں اور امیروں کی اس عیاشانہ زندگی سے بہت سے خطرناک معاشی اور معاشرتی امراض پیدا ہو گئے۔ جو حیات معاشری کے ہر شعبہ میں داخل ہو گئے۔ ان سے نہ شہری محفوظ رہا نہ دیہاتی نہ امیر اور نہ غریب۔ اس ہمہ گیر مصیبت کا سبب یہ تھا کہ یہ سامانِ تعیش کثیر زر و مال صرف کئے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ مال کثیر

کاشتکاروں اور تاجروں وغیرہ پر نئے ٹیکس لگانے اور پہلے کے لگے ہوئے ٹیکسوں میں اضافہ کئے بغیر حاصل نہ ہوسکتا تھا۔ پھر مصیبت بالائے مصیبت یہ کہ گراں بار ٹیکس لوگوں کو طرح طرح سے تنگ کر کے وصول کئے جاتے تھے۔ اگر وہ ٹیکس ادا کرنے سے انکار کرتے تھے، تو ان کے خلاف فوجی کارروائی کی جاتی تھی ....

اس اقتصادی بدحالی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ٹیکس ادا کرنے اور اپنا اور اپنے اہل وعیال کا پیٹ پالنے کے سوا لوگ اور کسی امر کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتے - چہ جائیکہ سعادت اُخروی کے متعلق سوچ کر سکیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سارے ملک میں ایک شخص بھی نہیں رہتا، جو حصول معاش کی کشمکش یا عیش و عشرت کی دلفریبیوں سے نکل کر کائنات کی حقیقت اور اخلاقی سعادت کے بارے میں غور و فکر کرسکے۔"

آخر میں شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں :-

فلمّا عَظمتِ هٰذه المصيبةُ واشتدَّ هٰذا المرضُ سخِط عليهم الله والملٰئكة المقربون وكان رضاه تعالٰى فى معالجةِ هٰذا المرض بقطع مادّته فبعث نبيًّا اميًّا صلى الله عليه وآله وسلم لم يخالط العجم والروم ولم يترسم برسومهم وجَعَلهٗ ميزانًا يُعرف به الهدى الصالح المرضى لله من غير المرضى وانطقه بذمّ عاداتِ الاعاجم وقبح الاستغراق فى الحياة الدنيا والاطمئنان بها ونفث فى قلبه ان يحرّم عليهم رؤس ما اعتاده الاعاجم وتباهوا بها كلبس الحرير والقسى والارجوان والاستعمال اوانى الذهب والفضة وحلى الذهب غير المقطع والثياب المنسوجة فيها والصور وتزويق البيوت وغير ذٰلك۔ وقضىٰ بزوال دولتهم بدولته ورياستهم برياسته وبانّه هلك كسرىٰ فلا كسرىٰ بعدَهٗ وهلك قيصر فلا قيصر بعدهٗ۔ (حجة الله البالغة۔ جلد ۱ صفحہ ۱۶)

یعنی جب یہ مصیبت بہت بڑھ گئی اور مرض نے شدّت اختیار کر لی تو خدا تعالٰے اور اس کے مقرّب فرشتے ناراض ہوئے۔ اس وقت خدا تعالٰی کی مشیت یہ ہوئی کہ اس مرض کا مادہ ہی کاٹ کر پھینک دیا جائے۔ کیونکہ مرض لاعلاج حد تک بڑھ گیا تھا۔ چنانچہ اس غرض کے لئے خدا تعالٰے نے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ جو بالکل اَن پڑھ تھے۔ اور جنہوں نے کبھی ایرانی اور رومی لوگوں سے میل جول نہ رکھا تھا۔ اور نہ ان کی رسم و رواج اور طرزِ معاشرت اختیار کی تھی۔ انہیں رسوم صالح اور غیر صالح کے درمیان تمیز کرنے کا معیار قرار دیا۔ اور ان کی زبان فیض ترجمان سے عجمیوں کی رسموں کی مذمت کروائی۔ اور دُنیاوی زندگی میں انہماک اور اس پر اطمینان کر کے بیٹھ جانے کی خرابی ظاہر کی۔ ان کے دل میں ڈالا کہ جن اخلاقِ فاسدہ اور رسومِ ردّیہ کے عجمی عادی ہیں، اور جن پر وہ فخر و مباہات کرتے ہیں وہ حرام ہیں۔ مثلاً ریشمی لباس، ارغوانی کپڑے، سنہرے اور روپہلے برتن، سنہرے زیور اور ایسے کپڑے جن پر تصویریں بنی ہوں، مکانوں پر نقش و نگار۔ خداوند تعالٰے نے فیصلہ کیا کہ اس نبی کی حکومت کے ذریعہ سے قیصر و کسریٰ کی حکومت کو برباد کر دے، اور اس کی لیڈرشپ کے ذریعہ ان کی لیڈرشپ کو ختم کر دے۔ چنانچہ اس کے وجود سے کسریٰ ہلاک ہوگیا۔ اور پھر کوئی

کسریٰ نہ ہوگا۔ اور قیصر کی قیصریت ختم ہوگئی۔ اور پھر اس کا کوئی جانشین نہ ہوسکے گا۔

ساسانی حکمرانوں کے تحت زردشتی مذہب اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ گیا۔ لیکن اس کی اخلاقیات کو گھن لگ چکا تھا۔ ایران کے مذہبی آتش کدے آباد تھے۔ لیکن دلوں کے آتش کدے بجھ چکے تھے۔ آردشیر اور اس کے جانشین مذہبی یکسانیت پیدا کرنے کی غرض سے زردشتیوں کے سوا سارے مذاہب کی بیخ کنی کے درپے تھے۔ لیکن ان کا مقصد حاصل نہ ہوسکا۔ زمانہ مابعد کے ساسانیوں کے تحت ایرانی سلطنت فرقہ وارانہ نزاعات کی گرم بازاری، حکمرانوں کی عیاشی، اُمرا کے ظلم وستم اور مذہبی طبقات کے غرور و تکبر میں بازنطینی سلطنت سے کسی طرح پیچھے نہ تھی۔ اس کے فرمانرواؤں کو اُلوہیت کا مرتبہ حاصل تھا۔ وہ اپنی رعایا کی جان و مال اور عزت و آبرو پر پورا پورا اختیار رکھتے تھے۔ عوام بالکل بے زبان اور تمام حقوق سے محروم تھے۔ ان کی حیثیت بالکل غلاموں کی تھی۔

یورپ میں اسپین کی حالت بالخصوص نہایت ابتر تھی۔ امرا جنھیں رومی شہنشاہوں کے تحت تمام اعلیٰ مناصب اور عہدے حاصل تھے ہر قسم کے محصول سے بری قرار دئے گئے۔ یہ لوگ نہایت شاندار محلات میں رہتے اور غلاموں اور کنیزوں کا ایک جم غفیر ان کی مشایعت کیا کرتا تھا۔ ان کا زیادہ وقت حماموں میں گزرتا، جو بداخلاقیوں کے اڈے بن گئے تھے۔ ان کی دولت و ثروت اور اعلیٰ معیارِ زندگی کے مقابلہ میں عوام الناس کی حالت نہایت شکستہ اور قابلِ رحم تھی۔ متوسط طبقے اور شہروں اور دیہاتوں کی آزاد آبادی رومیوں کے ظلم وستم سے تنگ تھی۔ غلاموں کے ساتھ جانوروں کا سا سلوک کیا جاتا تھا۔ وحشی اقوام کے حملوں نے ملک میں اور زیادہ ابتری پھیلا دی۔ اُنہوں نے ہر طرف قتلِ عام اور تباہی کا بازار گرم کر دیا۔ اور ہزاروں عورتوں، بچوں اور پادریوں کو غلام بنالیا۔

رومی سلطنت کی کیفیت اس سے بدتر تھی۔ جان بی فرتھا سکوا ٹرا اپنی کتاب "قسطنطین اعظم" میں لکھتا ہے: "یہ تو ہم پڑھ چکے ہیں کہ فرمانروائے سلطنت کی حیثیت بہ نسبت سابق کے اب بہت بدل گئی تھی۔ اب وہ ایک رومانی امپراطور یعنی مالک جنگ و پیکار یا سلطنت کا سب سے اعلیٰ مبارز نہیں رہا تھا بلکہ محلوں کا بادشاہ ہوگیا تھا۔ ایک مشرقی تخت نشین حکومت کے تکلفات اس میں پیدا ہوگئے تھے۔ عوام کی نظر سے پوشیدہ رہتا تھا۔ سونے اور جواہرات سے مرصع لباس پہنتا تھا۔ اور ہر چہار طرف جاہ و حشم کے سامان موجود رہتے تھے۔ رعایا کو تعلیم ہوتی تھی کہ شہنشاہ کا خیال جب دل میں یا ذکر زبان پر آئے، تو اس کو انسان سے بڑھ کر معظم و محترم سمجھیں۔ اور جب لوگ اس کے حضور میں حاضر ہوں تو نہایت ادب سے گھٹنے ٹیکتے ہوئے آگے بڑھیں۔

ہر زوال پذیر سلطنت کی مانند رومی سلطنت میں دفتریت کا پھیلاؤ بھی بہت بڑھ گیا چنانچہ وہی مصنف جس کا ہم حوالہ پہلے دے چکے ہیں لکھتا ہے: "ہر ایک ایسے حاکم کے نیچے اہلکاروں کا ایک انبوہِ کثیر ہوتا تھا۔ اور یہی انتظام درجہ ادنیٰ سے لے کر اعلیٰ تک کے سررشتوں اور محکموں میں جاری تھا۔ خود مختار بادشاہوں کو مجبوری ہوتی ہے کہ ماتحتوں کی ایک بااختیار اور تربیت یافتہ جماعت (بیوروک ریسی) کے ذریعہ ملک پر حکومت کریں۔ اور یہ سلسلہ حکام بااختیار کا ایک ایسے پھیلاؤ کا بھاری چٹان ہوتا ہے جس کے بوجھ میں محصول دینے والی رعایا دبی مرتی ہے۔ کیونکہ اس عظیم الشان انتظام کی عمارت کو سنبھالے رکھنا ان ہی غریبوں کا کام ہوتا ہے۔ رومی بازنطینی سلطنت کے نظام محصول بندی کا ذکر بھی مصنف ان الفاظ میں کرتا ہے :۔

"خلاصہ یہ کہ اس سخت محصول بندی سے ۔۔۔۔۔۔ صوبہ جات کے زمیندار اور چھوٹے کاشتکار بالکل ہی فنا ہوگئے ۔۔۔۔۔۔ قسطنطین کے زمانے میں بالخصوص اس کے آخری دورِ حکومت میں اس بات کی شہادت بکثرت موجود ہے کہ صوبجات کے گورنر جس طرح چاہتے تھے رعایا کو لوٹتے تھے۔ بلکہ معلوم ہوتا تھا کہ ان کو اجازت تھی کہ جس طرح چاہیں رعایا پر جبر کریں ۔۔۔۔۔۔ ظاہر ہے کہ اس سخت محصول نے رعایا پر بڑی سختیاں کی تھیں۔ ہر ایک علاقے میں جس قدر سرمایہ پس انداز لوگوں کے پاس تھا وہ سب ختم ہوگیا اور کاشتکار بالکل تباہ ہو چلے ۔۔۔۔۔۔

غرض کہ ملکی واصلات: ورخریج کا جو طریقہ جاری تھا اور جہاں تک اس کا تعلق اراضی کی بابت مالگزاری سے تھا اس کے وضع کئے جانے کی غرض صرف یہ معلوم ہوتی تھی کہ ہر ایک علاقے کی دولت بالکل کھینچ لی جائے۔ اس سختی کی وجہ سے رعایا میں جات بندی کا طریقہ نکل آیا اور اس طریقہ کی سختیاں خوانہ شاہی کی ضروریات کے مطابق بڑھتی گئیں۔ اور آزاد کاشتکار جو پہلے کسی کے غلام تھے نہ نوکر بالکل ہی گھٹنے لگے۔ جب مفلسی بڑھی تو امیروں کے غلام نہیں تو ادنیٰ رعیت بن کر کاشتکاری کرنے لگے۔ اور یہ ادنیٰ پیشہ ان کی جات ہوگئی۔ یہ کاشتکار گو غلام نہ تھے۔ لیکن اپنی نقل وحرکت پر قدرت نہ رکھتے تھے جس وقت ان غریبوں کا حقِ ملکیت زمین سے اُٹھ گیا، تو پھر وہ دوسروں کے نوکر اور بندے ہوگئے۔ اس حال میں جو کچھ زمین سے پیدا کرتے تھے اس کا ایک مقررہ حصہ مالک کو دیتے تھے۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں مالک کی سکونت ہوتی وہاں جا کر چند مقررہ ایام تک بیگار میں کام کرتے تھے۔ غرض ان کاشتکاروں کی حالت جن کو کولونس کہتے تھے رفتہ رفتہ ایسے غلاموں کی ہوگئی، جن کو پوری آزادی نہ ملی ہو بلکہ غلامی اور آزادی کی درمیانی حالت میں ہوں۔ دوسرے لفظوں میں یہ سمجھئے کہ اب وہ محض سرف (SERF) رہ گئے تھے۔ یعنی ایسے کاشتکار ہوگئے تھے جن کا تعلق کسی طرح زمین سے جس پر وہ کاشت کرتے تھے جدا نہیں ہوسکتا تھا۔ گویا زمین کے ساتھ اشیائے غیر منقولہ میں ان کا بھی شمار تھا۔ ان کاشتکاروں کی نسبت لکھا جاتا تھا کہ "وہ زمین کے ساتھ شامل ہیں"۔ ان غریبوں کو اپنی حالت بہتر کرنے یا اپنی اولاد کی مدد کرنے کا مطلق موقعہ حاصل نہ رہا تھا۔ صرف ایک صورت اس حالت سے نجات کی تھی اور وہ یہ تھی کہ کہیں فوج میں بھرتی ہوجائیں"۔

طبقہ واریت۔ ہندوستان میں جب آریہ حملہ آور پنجاب سے آگے بڑھے تو ان کے مذہبی طبقات نے مفتوحہ آبادی کو الگ تھلگ رکھنے کے لئے نہایت سخت قواعد وضع کئے۔ اگر مفتوحہ آبادی کا کوئی فرد فاتح طبقہ کے کسی شخص کو چھو لیتا تو اس کو مذہبًا ناپاک خیال کیا جاتا تھا۔ اعلیٰ ذاتوں کے مذہبی رسوم وشعائر شودروں کے لئے بالکل ممنوع تھے۔ شودروں کو یہ اجازت تو ضرور تھی کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کی یاد میں قربانیاں کریں لیکن ان مراسم میں کوئی برہمن حصہ نہیں لے سکتا تھا اور اگر لیتا تو اسے سخت سزاؤں کا مستوجب قرار دیا جاتا۔ اگر کوئی شودر کسی برہمن کو وید پڑھتے سن لیتا، تو اس کے کانوں میں پگھلا ہوا سیسا ڈالا جاتا تھا۔ اگر وہ کسی برہمن کی نشست پر بیٹھ جاتا تو اسے گرم لوہے سے داغ دیا جاتا۔ کوئی شودر اونچی ذات والوں میں شادی بیاہ نہیں کرسکتا تھا اور نہ طبقہ اعلیٰ کے کسی فرد کو یہ اجازت تھی کہ وہ شودروں میں شادی بیاہ کرے۔

ایران میں مسلمانوں کے داخلہ سے قبل محصولات کا جو نظام رائج تھا اس سے ایرانیوں کی طبقہ وارانہ ذہنیت صاف عیاں ہوتی

ہے۔ خسرو نوشیرواں کی اصلاحات کے مطابق ایران میں عام آبادی کو دو محصول ادا کرنے پڑتے تھے۔ ایک خراج یعنی محصول زمین دوسرے گزیت یعنی جزیہ۔ لیکن ایران کے سات بڑے خاندان جن میں شاہی خاندان بھی شامل تھا، ان محصولوں سے مستثنیٰ تھے۔ اسی طرح اُمرائے عظام جنہیں العظماء کہا جاتا تھا، انہیں بھی دونوں محصولوں سے بری کر دیا گیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ تمام فوجی سپاہی، سرکاری عہدہ دار، آتش کدوں کے نگران کار، مذہب کے نمایندے اور وہ اشخاص جو شہنشاہِ ایران کے شخصی ملازم تھے ان محصولوں کی ادائیگی پر مجبور نہ تھے۔ اس طرح حقوق یافتہ طبقات اور عوام الناس کے مابین ایک گہری خلیج حائل تھی۔ یہ حقوق یافتہ طبقات، حکمرانوں، امیروں، مذہبی پیشواؤں اور نظم و نسق کے کارکنوں پر مشتمل تھے۔

زن و مرد کی عدم مساوات ۔عرب میں اسلام سے قبل عورتوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا جاتا تھا۔ اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن دنیا کے دوسرے حصّوں کی کیا حالت تھی۔ دُختر کشی کی رسم صرف عرب تک محدود نہ تھی۔ بلکہ ہندوستان میں بھی اس کا خاصا رواج تھا۔ (امیر علی۔ اسپرٹ آف اسلام۔ مقدمہ صفحہ ۲۸) یہ امر صحیح طور پر نہیں معلوم کہ بیواؤں کو زندہ جلا دینے کی رسم ہندوستان میں کب سے شروع ہوئی۔ لیکن ساتویں صدی عیسوی میں اس کا رواج عام تھا۔ عورتوں کو وید پڑھنے کی ممانعت تھی۔ اور اسی طرح وہ دیوتاؤں کی قربانیوں میں بھی حصّہ نہیں لے سکتی تھیں۔ عورت کا مقصدِ زندگی صرف یہ تھا کہ وہ عمر بھر شوہر کی چاکری کرتی رہے۔ ہندوستان میں مردوں کی طرح عورتوں کی بھی بہت سی مذہبی برادریاں قائم تھیں۔ یہ غیر شادی شدہ عورتیں آزادی کے ساتھ خانقاہوں میں داخل ہو سکتی تھیں۔ جہاں انہیں باقاعدہ رکن کی حیثیت دی جاتی تھی۔ غیر شادی شدہ عورتوں اور مردوں کے اس اختلاط سے خانقاہوں کی فضا بالکل ناپاک ہو گئی تھی اور زناکاری عام تھی۔

ایران میں عورتوں کی حالت کچھ اس سے بہتر نہ تھی۔ ہندوستان میں تو منو کے قوانین کے باعث مردوں اور عورتوں پر کچھ اخلاقی پابندیاں عائد تھیں لیکن ایران میں مرد ہر قسم کی اخلاقی، مذہبی اور قانونی گرفت سے بالکل آزاد تھا۔ اس کی مرضی اپنا آپ قانون تھی۔ وہ خون کے قریب ترین رشتوں میں شادی کر سکتا تھا اور جتنی بیویوں کو چاہتا طلاق دے سکتا تھا۔ عورتوں کو مردوں سے علیحدہ رکھنے کی رسم صرف ایرانیوں تک محدود نہ تھی۔ آیونی یونانیوں ( ) میں عورتوں کو گھروں میں بالکل مقفل رکھا جاتا تھا اور انہیں کسی حالت میں باہر جانے کی اجازت نہ تھی۔ ایران میں زمانہ قدیم سے یہ دستور تھا کہ عورتوں کی حفاظت کے لئے مردوں کو ملازم رکھا جاتا تھا۔ نیز یونان کی طرح یہاں بھی خواصوں اور داشتہ عورتوں کو رکھنے کا طریقہ عام تھا۔ اسے نہ صرف مذہبًا جائز قرار دیا گیا تھا بلکہ یہ ایرانیوں کی سماجی زندگی کا لازمی خاصہ بن گیا تھا۔

مذہبی عدم رواداری اور فرقہ واریت کا زور ۔ عیسائیوں کے باہمی مذہبی اختلافات کا پہلا مظاہرہ مجلس نیقیہ میں ہو چکا تھا۔ اس مجلس نے آریوسی عقیدہ کو مردود قرار دیا تھا۔ حالانکہ آریوس کو مسیح کی الوہیت سے انکار نہ تھا۔ اس کا عقیدہ صرف یہ تھا کہ ایک وقت ایسا تھا جب باپ تھا اور بیٹا نہ تھا۔ یعنی حضرت مسیح ابدیت میں خدا سے ایک درجہ کم ہیں۔ اس جرم میں آریوسی عقائد کے پیروؤں کے خلاف کفر کا فتویٰ دیا گیا۔ اور آریوس۔ یوسی بیوس اور تھیوگ نس کو سلطنت سے جلاوطن کر دیا گیا۔ اسی زمانہ

میں نسطور کی تکفیر کا واقعہ پیش آیا جس کے متعلق ڈریپر اپنی کتاب معرکہ مذہب و سائنس میں لکھتا ہے:۔

"عیسوی مذہب میں بت پرستی کے عنصر کی آمیزش کا عمل تو ہر طرف جاری ہی تھا۔ اب ہر بطریق کو ہر دلعزیز بننے یا اپنا اثر و رسوخ برقرار رکھنے کے لئے اس بات کی فکر پڑ گئی، کہ جس طرح بن پڑے اپنے متقدیوں کے عقائد کو عام اس سے کہ ان عقائد کا زمانہ قبل ظہور مسیحیت ہو یا بعد ظہور مسیحیت مذہب میں داخل کر لیا جائے۔ مصریوں نے اسی طرح مسئلہ تثلیث کے متعلق اپنے خاص قسم کے عقائد کو عیسائیت میں زبردستی داخل کر لیا تھا۔ اور اب وہ چاہتے تھے۔ کہ مریم عذرا کی پرستش کے بہانے سے آئی سس کی قدیم پرستش کو از سر نو زندہ کیا جائے۔

انہیں دنوں میں قیصر تھیوڈوسیس نے نسطور کو جو فلسفہ میں تھیوڈور . . . کا ہم مسلک تھا قسطنطنیہ کا بطریق اعظم مقرر کیا (۴۲۷ء) اور ذلیل تجسیمیہ عقائد سے جو عوام میں پھیلے ہوئے تھے نسطور کو انکار تھا۔ اور اوس کا یہ خیال تھا کہ خدائے ذوالجلال وقیوم کو جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں ساری و دائر ہے ذات یا صفات میں انسان کے مشابہ یا مماثل قرار دینا کفر ہے۔ نسطور پر ارسطو کے فلسفہ نے گہرا اثر ڈالا تھا، اور اوس کی یہ کوشش تھی کہ عقائد مشائیہ کو خالص مسیحی عقائد کے ساتھ تطبیق دی جائے۔ اس بنا پر اوس میں اور اسکندریہ کے بطریق سائرل میں جھگڑا ہو گیا۔ سائرل کا تعلق کلیسا کی اس جماعت سے تھا جو بت پرستی کی حامی تھی اور نسطور اس فریق کا سرگروہ تھا۔ جو مذہب کو مطابق عقل ثابت کرنے میں کوشاں تھا۔ یہ سائرل وہی ہے جس نے ہائی پیشیا کو قتل کیا تھا سائرل نے عزم بالجزم کر لیا تھا کہ حضرت مریم کی پرستش خدا کی ماں ہونے کی حیثیت سے ارکان کلیسا میں داخل ہو جائے۔ اور نسطور کا مصمم قصد تھا کہ ایسا نہ ہونے پائے۔ چنانچہ قسطنطنیہ کے صدر گرجا میں نسطور نے ایک خطبہ پڑھا جس میں خدائے قیوم کی صفات کو شرک سے مبرّا قرار دیتے ہوئے اوس نے از راہ استعجاب یہ سوال کیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ ایسے خدا کی ماں ہو . . . . . .

اسکندریہ کے ادنیٰ درجہ کے پادریوں کی شہ پا کر قسطنطنیہ کے پادریوں نے 'خدا کی ماں' کی حمایت کا بیڑا اٹھایا اور نسطور کی مخالفت شروع کی۔ اس مناظرہ نے یہاں تک طول کھینچا کہ شہنشاہ کو مجبوراً حکم دینا پڑا کہ افیسس میں کونسل منعقد ہو۔ سائرل نے اس اثنا میں دربار شاہی کے صدر خواجہ سرا کو کئی سو مثقال سونے کی رشوت دے کر شہنشاہ کی بہن تک رسائی حاصل کر لی۔ . . . . . اس طور پر سائرل نے ایک دن میں میدان مار لیا اور اپنے حریف کو شکست فاش دے کر خوش خوش گھر پہنچا۔ نسطور نے بہت کچھ ہاتھ پاؤں مارے کہ اس کے عذرات تو سن لئے جائیں۔ اور جو دلائل وہ پیش کرنا چاہتا تھا ان کو ایک نظر تو دیکھ لیا جائے۔ لیکن اس کی ایک پیش نہ گئی۔ بجائے اس کے کہ اس کو صفائی کا موقع دیا جاتا اس پر قرار داد جرم لگا دی گئی . . . . . . نسطور مورد عتاب ہوا اور جلاوطن کر کے مصر کے ایک ریگستان میں بھیج دیا گیا۔ اوس کے دشمن عمر بھر اس کو ایذائیں دیتے رہے:"

دو سال کے بعد نسطور کے پیروؤں نے اپنا ایک علیحدہ کلیسا قائم کر لیا۔ اور افیسس کی مجلس کے فیصلوں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ لیکن سرکاری کلیسا کو دنیوی اقتدار حاصل تھا اور نسطوریوں کو شدت سے سزائیں دی گئیں۔ انطاکیہ اور یونانی بولنے والے شاہی علاقہ میں ظلم و ستم نے اپنا پورا کام کیا۔ اور نسطوری مصر میں ایک مفرور فرقہ کی حیثیت میں آ گئے۔

۴۸۹ء میں شہنشاہ زینو نے اڈیسہ کے مدرسے کو اس بنا پر بند کر دیا کہ اس کے ارکان نسطوری میلانات رکھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اڈیسہ کے نسطوری اساتذہ اور اہلِ علم بارسوما کی قیادت میں ایرانی سرحد کے پار نقل مکانی کر گئے۔ بارسوما نے ایرانی با فیروز کو سمجھایا کہ راسخ العقیدہ یعنی سرکاری کلیسا یونانیوں کا موید ہے۔ لیکن نسطوری بازنطینی سلطنت کے مظالم کی بنا پر اس سے بالکل الگ ہو گئے ہیں۔" اس طور پر نسطوریوں کو ایران میں پناہ مل گئی۔

یہ تو تھا عیسائیوں کے مختلف فرقوں میں باہمی رواداری کا حال۔ اب یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ عیسائیوں کے اقتدار کے تحت یہودیوں کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جاتا تھا۔ قسطنطین پہلا بازنطینی رومی فرمانروا تھا، جس نے عیسائیت کو سرکاری مذہب قرار دیا تھا۔ اس بادشاہ نے یہودیوں کے متعلق یہ قانون وضع کیا۔ کہ اگر کوئی یہودی کسی ایسے شخص کو پتھر سے مارے، یا اس کی زندگی خطرہ میں ڈالے، جس نے یہودی مذہب ترک کر کے عیسائیت قبول کی ہو تو ان تمام لوگوں کو زندہ جلا دیا جا سکتا ہے، جو ایسی کارروائی میں شریک ہوں۔ اس کے بعد ایک قانون یہ وضع کیا گیا کہ کوئی عیسائی یہودی مذہب نہیں اختیار کر سکتا۔ مرنے سے چھ ماہ پہلے قسطنطین نے ایک اور قانون کے ذریعہ یہودیوں کو ممانعت کر دی کہ وہ کسی عیسائی کو غلام نہ رکھیں۔ ڈین ملمین . . .

( ) اپنی کتاب یہودیوں کی تاریخ ( ) میں صفحہ

پر لکھتا ہے :۔

"قسطنطین کے جانشین نے یہودیوں کے بارے میں جو سخت تر قواعد وضع کئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں اور یہودیوں کے مابین عداوت کے جذبات کتنے شدید تھے۔ بدقسمتی سے یہودیوں نے اپنے رویّہ سے حکومت کو اشتعال دلانے میں کوئی کسر نہیں اُٹھا رکھی۔ یہودیوں کے جوشیلے نوجوانوں نے آریوسی اور اثاثانیوسی فرقوں کے جھگڑوں میں شریک ہو کر اُن مذہبی فرقہ وارانہ فسادات کو اور زیادہ ہوا دی جن سے اسکندریہ کی فضا مکدّر تھی۔ اُنہوں نے بُت پرستوں کی طرح آریوسی فرقہ کی طرف میں بڑی سنگدلی اور غارت گری کا مظاہرہ کیا۔ کئی گرجاؤں کو جلا دیا۔ اور بہت سی دوشیزاؤں کی آبروریزی کی۔ جنھوں نے کلیسا کے لئے اپنی زندگیاں وقف کر دی تھیں۔ اسی زمانہ میں جوڈیا میں یہودیوں نے پھر بغاوت کی جس نے عیسائیوں کے ظلم وستم کے لئے ایک اور بہانہ فراہم کر دیا۔ یہودیوں پر محاصل کا شدید ترین بوجھ ڈال دیا گیا۔ انہیں منع کر دیا گیا کہ وہ کوئی عیسائی غلام اپنے پاس نہ رکھیں۔ ورنہ انھیں موت کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح عیسائی عورتوں سے بھی شادی کی ممانعت کی گئی۔ شہنشاہ ہیڈریان کے زمانہ کا ایک قانون کو دوبارہ نافذ کیا گیا۔ جس کی رُو سے بیت المقدس میں ان کا داخلہ روک دیا گیا۔

جولین کی تخت نشینی سے یہودیوں کی جان میں جان آئی۔ کیونکہ یہ شہنشاہ بُت پرست تھا اور عیسائیوں کا سخت مخالف لیکن جولین کے جانشینوں نے پھر قدیم عیسائی حکمت عملی کا احیاء کر کے یہودیوں کو ظلم وستم کا نشانہ بنایا۔ چنانچہ تھیوڈوسیس نے ایک قانون کے ذریعہ فلسطین سے باہر بسنے والے یہودیوں کو حکم دیا، کہ وہ فلسطین کے یہودی بطریق کو سالانہ خراج کی رقم ادا کرنا بند کر دیں۔ اس حکم کی وجہ سے فلسطین میں یہودیوں کی مذہبی سیادت اور مرکزیت کو سخت صدمہ پہنچا۔

ک دنیا اور رہبانیت کا زور۔ اسلام سے پہلے جو تمدّن کش رجحانات کارفرما تھے ان میں سب سے زیادہ نمایاں تصوّر
تھا کہ دنیوی زندگی ایک لعنت ہے جس سے چھٹکارا حاصل کرنا انسانی نجات کے لئے ضروری ہے۔ بدھ مت نے ہندوستان میں
ن رجحان کو اور زیادہ تقویت دی۔ اس نے مذہب کا ترک خواہشات پر دارومدار رکھا۔ اور نروان یا فنائے کامل کو مقصود
ت قرار دیا۔ اس کے علاوہ اس نے ایک نہایت وسیع اور منظم خانقاہی نظام کی تخلیق کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں لاکھوں انسان
اپنی اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کو قوّت سے فعل میں لاکر تمدّن کی ترقی اور انسانیت کی خوشحالی میں اضافہ کرسکتے تھے۔ دنیا اور علائق
یا سے الگ ہوکر خانقاہوں، جنگلوں اور پہاڑوں میں ریاضت اور نفس کشی کے دن گزارنے لگے۔ ان کے نزدیک انسان خدمت
ق کے لئے نہیں بلکہ مراقبہ اور ذکر و فکر کے لئے پیدا ہوا تھا۔ اور روحانی تسکین و نجات کے حصول کا طریقہ یہ نہ تھا کہ انسانیت کو
ن کی پست سطح سے بلند کیا جائے۔ تمدّن کے وسائل کو ترقی دی جائے۔ اور انسانی تعلقات کے نظام کو بہتر اُصولوں پر قائم
یا جائے۔ بلکہ رُوح کی نجات اور تسکین کا ذریعہ صرف یہ ہے کہ آدمی کسی گوشہ میں بیٹھا اللہ اللہ کرتا رہے۔ اور زبان۔ کان۔
نکھ اور دل و دماغ کے تمام دریچے بند کرکے صرف مراقبہ اور فکر میں دن گزارے۔ عیسائیت نے زندگی کو لعنت تو نہیں قرار دیا
ن اس نے انسان کی پیدائشی گناہ گاری کے تصوّر سے ایک ہمّت شکن اور تمدّن کش طرزِ فکر پیدا کردیا۔ بدھ مت کی طرح
سائیت بھی خانقاہی زندگی کی حامی بن گئی، اور نتیجہ یہ ہوا کہ لاکھوں مردوں اور عورتوں نے زندگی کے اعلیٰ مشاغل ترک کردئے
ر اپنی قوتوں کو انسانیت کے فائدہ کی خاطر استعمال کرنے کی بجائے انہیں بالکل مجہول کردیا۔ اس ضمن میں ہم قسطنطینِ اعظم
مصنّف جی۔ پی۔ فرتھ اسکوائر کا حسب ذیل بیان پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ مذہبی عبادات و ریاضات کا یہ
ز دنیا کو کس طرف لئے جا رہا تھا:۔

"کسی شخص کو انکار نہیں ہوسکتا کہ رومانی سلطنت میں خاص کر اس کے مشرقی حصہ میں لوگوں کے اطوار بگڑ کر کس درجہ
بعتیں مسخ ہوگئی تھیں اور کیسی بے شرمی اور بدکاری عموماً پھیل گئی تھی۔ اگر قوم کا بحیثیت مجموعی کوئی ایمان تھا تو اس کی قوّت
ساس بالکل زائل ہوچکی تھی۔ اب اس کے لبوں پر مہرِ سکوت تھی۔ کوئی نیک ہدایت اس سے ظاہر نہ ہوتی تھی۔ نیک بخت اور
یزہ طبیعتیں نازک مزاج بن کر الگ ہو بیٹھی تھیں۔ تمام خرابیوں کو گوارا کرکے مطلق ہاتھ پاؤں نہ ہلاتی تھیں۔ پس اشدّ ضرورت
، کہ کوئی تحریک ان خرابیوں کے رفع کرنے کے لئے ظاہر ہو۔ آخرکار وہ تحریک ظاہر ہوئی اور مسیحی دین کی شکل میں ظاہر ہوئی۔
لن اس دین کے ماننے والوں میں بہت لوگ ایسے تھے کہ جن گناہوں میں دُنیا مبتلا تھی، ان کو جتاکر خود دنیا چھوڑ بیٹھے تھے اور
شہ نشین ہوکر رہبانیت اختیار کرلی تھی۔ رہبانیت بھی ایسی سخت جس میں انسان کی فطری کمزوریوں کا لحاظ کرنا تو چیزِ دیگر
ما قدرتی ضرورتوں کو بھی جو انسان کے ساتھ لگی ہیں قطعی ترک کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان لوگوں میں جن کے مزاج میں
ق بڑھی ہوئی تھی اتنا تو ضرور مانا جاتا تھا کہ ازدواج ایک قابلِ عزّت چیز ہے۔ لیکن تجرّد کی خوبیوں کو بیان کرنے میں بحدِ غایت
بالغہ کرتے تھے۔ اور گو خود اس پر عمل نہ ہو، لیکن دوسروں کو سمجھانے میں جس قدر بلاغت و فصاحت میں کمال پیدا کیا تھا

وہ سب اسی مضمون پر صرف کیا جاتا تھا۔ کوئی شخص بلا افسوس اس تکلیف واذیت کا اندازہ نہیں کرسکتا تھا۔ جو صدہا بلکہ ہزارہا مردوں اور عورتوں کو اس رہبانیت کی وجہ سے اٹھانی پڑیں۔ جو اگر بالکل نئی نہ تھی، تو کم از کم سختی میں پہلے سے بڑھی ہوئی تھی۔ سلطنت اور ملکوں کو ان مردوں اور عورتوں کی خدمات کی واقعی ضرورت تھی۔ اور بہت خوب ہوتا کہ ملک ان کی خدمتوں سے مستفید ہوتا لیکن ان لوگوں نے دنیا کے تعلقات سے کنارہ کیا۔ اور تنہائی کے گوشوں میں جا بیٹھے، جہاں انہوں نے یہ نہیں سیکھا کہ اپنے بھائی انسان کی مدد کس طرح کرتے ہیں، بلکہ اس خودغرضانہ حیرانی اور پریشانی میں کہ کسی طرح خود عذابِ آخرت سے بچ جائیں، اپنا خاتمہ کر دیا۔ ان کو سوائے اپنی روحانی نجات کے اور کسی چیز سے بحث نہیں رہی تھی۔"

یہی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے :-

"اس کے ساتھ اس کا خیال بھی رہنا چاہئے کہ ازدواج سے پرہیز کرنا اور اس کی ذمہ داریوں سے بچنا رومانی سلطنت میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ صدہا برس سے سلطنت کو خوف تھا کہ بڑے طبقوں میں بالخصوص یہ خیال قوت پکڑتا جاتا ہے کہ شادی کر کے اہل و عیال کا بوجھ اپنی گردن پر لینا درست نہیں۔ چنانچہ رعایا کے اسی میلانِ طبیعت کو بدلنے کے لئے سلطنت کی جانب سے خاص خاص انعام اور محصولات سے معافیوں کے وعدے ہوئے۔ تاکہ لوگ صاحبِ اولاد ہونے سے پرہیز نہ کریں .... اس قسم کے احکام اس اصول پر مبنی تھے کہ انسانی معاشرت کا یہ ایک لازمی فرض ہے کہ انسان شادی کر کے ملک کی خدمت کے لئے اولاد پیدا کرے۔ چنانچہ دربار کے ایک خوش بیان شاعر نے لکھا تھا: قوم کی اولاد سلطنت کی بیج ہے۔ یہی وہ کیاری ہے جہاں سے نئے پودے تیار ہو کر دُور دُور کے باغوں میں لگائے جاتے ہیں۔ یہی وہ باغ جوانی ہے جہاں سے افواجِ رومانی کے لئے شجاعت و مردانگی کے چشمے جاری ہوتے ہیں۔ لیکن لوگوں کو لاولد رہنے میں ایسی آسائش معلوم ہوتی تھی کہ گو شہنشاہ جولیان نے اس مضمون کے متعلق بہت سے فرامین جاری کئے۔ مگر کسی نے کچھ پرواہ نہ کی۔ تاسی تیوس ان فرامین کی نسبت لکھتا ہے کہ ان میں مرض کا علاج مرض سے بھی بدتر بتایا گیا ہے جس نیت سے ایک دُنیا سے متنفر آدمی یا زنا کار بُت پرست بدنی پاکیزگی حاصل رکھنی چاہتا تھا۔ وہ ایک عیسائی کی نیت سے مختلف ہوتی تھی۔ مگر حیرت کا مقام ہے کہ اس بدنی طہارت کو حاصل رکھنے کے لئے طریقہ دونوں نے ایک ہی سا اختیار کیا تھا یعنی شادی کرنے سے بیزاری ظاہر کرتے تھے۔"

انسانی فکر و نظر کا انحطاط۔ اب تک ہم نے اسلام سے پہلے کے تمدنی اور مذہبی خیالات کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری مہذب دُنیا کا سیاسی، معاشی اور تمدنی نظام ابتر ہو چکا تھا۔ ایک طرف تو دنیا اور مشاغل دنیا میں محویت کی یہ حالت تھی کہ عیش و عشرت ایک فنِ لطیف بن گیا تھا۔ اور مالدار طبقوں کو زندگی کی دلفریبیوں میں نہ خدا یاد رہا تھا، اور نہ روحانی فلاح و سعادت کا کوئی تصور ان کے ذہن میں باقی رہ گیا تھا۔

دوسری طرف غریب، مفلوک الحال طبقوں کو زندگی میں جن مصائب اور محرومیوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا اس کا ذہنی رد عمل ان پر یہ ہوا کہ وہ دنیا کو ایک لعنت سمجھنے لگے۔ زندگی اور تمدن کو نفرت اور کراہیت کی نظروں سے دیکھنے لگے۔ اور روز بروز ترکِ دنیا

اور لاطائل ریاضات و مجاہدات کی طرف مائل ہوتے گئے لیکن یہ ساری خرابیاں اس فکری زوال کی پیداوار تھیں جو اس زمانہ میں انسانیت پر طاری تھا۔ اس فکری انحطاط میں افلاطونی فلسفہ اور بعض مشرقی مذاہب مثلاً ہندومت اور بدھ مت کے نظریات کا بڑا حصّہ تھا۔ ان اثرات نے مل جل کر نوفلاطونی نظامِ فکر کو جنم دیا، جو اس دَور میں انسانی ذہن پر اتنا حاوی ہو گیا کہ مذہب عیسوی کی پوری تعلیمات اس کے رنگ میں رنگ گئیں۔ یہ تمدن کش راہبانہ فلسفہ دنیا اور انسان کی حقیقت کا منکر تھا۔ مراقبہ اور کشف کو ادراکِ حقیقت کا واحد ذریعہ قرار دیتا تھا۔ وجدان کو حواس پر اور کشف و الہام کو عقل پر ترجیح دیتا تھا۔ اس نے خدا کے ساتھ اتصال اور فنا فی اللہ کا ایک ایسا اجمل نظریہ پیش کیا جس نے بڑے بڑے علماء، عقلاء اور اعلیٰ صلاحیت کے آدمیوں کو زندگی کی کش مکش اور تمدن کی خدمت سے ہٹا کر تزکیہ نفس میں لگا دیا۔ اس فلسفہ نے نہ صرف مسیحیت کو مسخ کیا بلکہ زمانہ مابعد میں اسلامی تہذیب و تمدن کو بھی زندگی کی حرارت اور تعمیر کے ولولہ سے خالی کر دیا اس کی ابتداء کیونکر ہوئی، اس کی توضیح کے لئے ہم "فلسفہ ابنِ رشد" کے حسب ذیل اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو ابنِ رشد، مصنفہ محمد یونس صاحب فرنگی محل، صفحات ۲۷۸۔ اور ۲۴۷)

• بطلیموسی خاندان کے فرمانرواں مرکزِ علم ایتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے۔ روم بھی مرکز تھا۔ مگر اس کو زیادہ شہرت نہ تھی اسکندریہ میں مختلف عقائد کے لوگ آباد کئے گئے تھے۔ اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا۔ یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی۔ قیصر کالیگولا کے عہد میں فیلو نامی ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا۔ اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کئے۔ اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جزو ہے، اور مقدس لفظ کُن سے اس کی پیدائش ہوئی۔ یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے۔ فیلو کے بعد اپالونیس پلوٹارک ...... وغیرہم ہوئے۔ جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے مگر مشرقی خیالات کا ان پر اثر غالب تھا۔ سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیکاس ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہؤا۔ اس کے خیالات تمام تر عیسائیت سے اثر پذیر تھے۔ اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا۔ یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی، کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں۔ حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند پر پلاٹینس بیٹھا جو سنہ ۲۰۵ء میں پیدا ہؤا تھا۔ اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کئے۔ یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیروؤں کا تھا۔ اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا۔

• یونانی فلسفہ میں تصوّف کی آمیزش پہلے پہل فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی۔ اس فرقہ کا بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاس نامی تھا۔ یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہؤا تھا۔ اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جب تزکیہ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں تک مستغنی ہو جائے کہ عالم و معلوم متحد ہو جائیں۔ اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین قوتیں جوہرِ مطلق، عقل فعّال اور قوتِ مطلق کارفرما ہیں۔ انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا تزکیہ کرے کہ عقل فعّال سے اس کا اتصال ہو جائے۔ امونیس سیکاس کے بعد اس کا شاگرد پلاٹینس جو سنہ ۲۰۳ء میں پیدا ہؤا اپنے اُستاد کی مسند پر بیٹھا۔ یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزلت میں بسر کرتا۔ اس کا خیال تھا اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ رویتِ باری کا شرف حاصل ہوا ہے

اور چوتھا مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے مماس ہُوا۔ اس کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے۔ خدا سے اتصالِ کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے۔ اتصال بھی اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصوّر میں اپنے تئیں فنا کر دے۔ لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بیخود ہو جاتا ہے۔ اور شخصیت کو کلیت میں فنا کر کے فنا فی الکل کے رتبہ پر پہنچ جاتا ہے۔ اس بیخودی اور فنا فی اللّٰہی کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اس پر کھل جاتے ہیں۔ اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے جس میں وہ اپنے تئیں فنا کر رہا ہے۔ یعنی فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہو جاتا ہے۔ یہی اس کی حیاتِ جاودانی اور حقیقی سعادت ہے۔"

افلاطونیہ جدیدہ کے یہ تمام رہبانی اور تمدّن کُش خیالات درحقیقت افلاطون کے نظریہ اعیان سے ماخوذ تھے۔ افلاطون نے تجربہ اور احساسات کی دنیا کو غیر حقیقی قرار دیا تھا۔ اس کی نظر میں حقیقی عالم فوق الحسّی ہے جس میں نہ احساس کا گزر ہے نہ تجربہ کا۔ یہی دُنیا ہے جس کو وہ عالمِ اعیان یا کلّی تصوّرات کی دُنیا کہتا ہے۔ ہماری روزمرّہ کی حسّی اور تجربی زندگی میں جو اشیاء نظر آتی ہیں ان کی نسبت نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ہیں اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہیں ہیں۔ بلکہ وہ وجود اور عدم کی درمیانی حالت میں ہیں۔ مثلاً کسی حسین شئے کو لیجیے، جس کا ہم اپنے احساسات کے ذریعہ تجربہ کرتے ہیں۔ اس میں حسن کامل نہیں پایا جائیگا۔ بلکہ کوئی نہ کوئی پہلو اس میں بدصورتی اور قباحت کا بھی موجود ہوگا۔ اسی طرح کسی نیکی کو لیجیے جو ہمارے تجربہ میں آتی ہے۔ اس کے ساتھ بُرائی کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور لگا ہُوا ہوگا۔ ایسی چیزیں صحیح علم موضوع نہیں بن سکتیں لیکن مجرّد حسن اور مجرد نیکی ایسے ابدی حقائق ہیں جن میں ان کی ضد کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ ان کا کمال ہر نقص سے مبرّا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کلّی تصوّرات یا اعیان تجربہ کے عالم سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس لئے معلوم ہُوا کہ ایک اور فوق التجربہ عالم ہے، جس کو افلاطون عالمِ اعیان کہتا ہے۔ یہی عالمِ حقیقی اور علم کا اصلی موضوع ہے۔ افلاطون اپنے اس نظریہ کا اطلاق صرف اخلاقی تصوّرات جیسے حُسن اور نیکی وغیرہ پر ہی نہیں کرتا بلکہ مادّی اشیا پر بھی۔ مثلاً کسی مادّی شئے کو لیجیے، جیسے بلّی۔ کتّا۔ آدمی۔ میز۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم جس بلّی کو دیکھتے اور چھوتے ہیں، وہ ایک مخصوص اور منفرد ہستی ہے۔ لیکن جب ہم بلّی کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے کوئی مخصوص بلّی مراد نہیں ہوتی۔ یہ ایک عمومی تصوّر ہے جس کا ہمیں کبھی کوئی حقیقی تجربہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم جو بلّی بھی پائیں گے وہ ایک مخصوص بلّی ہوگی۔ نہ کہ بلّی کا عمومی اور مجرّد تصوّر۔ پس معلوم ہُوا کہ یہ مخصوص اور منفرد ہستیاں مثلاً بلّی۔ کتّا۔ آدمی اور میز وغیرہ اس عمومی اور مجرّد تصوّر بلّی کتّے۔ آدمی اور میز کی مخصوص امثلہ ہیں پھر چونکہ ہم اس مجرّد اور کلّی تصوّر کا کوئی مشاہدہ اور تجربہ نہیں کر سکتے۔ اس لئے معلوم ہُوا کہ اس کا تعلق عالمِ مادّی اور حسّی سے نہیں۔ بلکہ عالمِ اعیان یا کلّی تصوّرات کے عالم سے ہے جو فوق التجربہ ہے اور یہی عالم اصلی اور حقیقی ہے۔ باقی رہا مادّی اور حسّی عالم تو وہ اس عالم کا پرتو ہے جس طرح کوئی بلّی۔ کتّا۔ آدمی وغیرہ جو ہمارے ادراک میں آتا ہے اس عینی بلّی کتّے اور آدمی کی ایک مثال ہے جو عالمِ اعیان میں موجود ہے۔ لہٰذا تجربہ اور احساسات کے مقابلہ میں عقل جزئیات کے مقابلہ میں کلّیات اور عالمِ مادّی کے مقابلہ میں عالمِ اعیان زیادہ حقیقی اور پائدار ہے۔ مادّی عالم تو آنی و فانی ہے۔ لیکن ابدی حقائق کا عالم لازوال ہے۔

بظاہر یہ فلسفہ بڑا معصوم اور ٹھوس معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے عملی نتائج زمانہ ماقبل اسلام میں بڑے خطرناک ثابت ہوئے پہلے تو اس نے ایک ثنویت پیدا کرکے حقیقت کو دو جداگانہ اور مستقل خانوں میں تقسیم کر دیا۔ جن میں سے ہر ایک قائم بالذات اور دوسرے سے غیر متعلق ہے پھر اس نے علم کے لئے حسی تجربہ کو غیر ضروری ٹھہرایا جس کے نتیجہ میں علم وجدانی کا تصور پیدا ہوا۔ اس علم کے لئے کسی دلیل و برہان اور تجربہ کی ضرورت نہ تھی۔ اس سے نہ صرف دنیا داروں اور دینداروں کی وہ تفریق عمل میں آئی جو بالآخر رہبانیت اور ترکِ دنیا کی طرف لے گئی۔ بلکہ اس نے علم ظاہر اور علمِ باطن کی بھی تفریق پیدا کی۔ شریعت اور طریقت کے جو جھگڑے زمانہ مابعد میں مسلمانوں میں پیدا ہوئے، وہ اسی فلسفہ کی پیداوار تھے۔ کیونکہ طریقت کے پیرو ایک ایسے باطنی علم و وجدان اور کشف والہام کے مدعی تھے، جس کو عقل و دلیل سے ثابت کرنا ضروری نہ تھا۔ ہر شخص یہ دعویٰ کر سکتا تھا کہ فلاں فلاں حقیقت اس نے اپنے باطنی علم اور وجدان کے ذریعہ معلوم کی ہے۔ اس طرح تمام ذاتی توہمات اور شخصی آراء کو مذہب اور عقل کا درجہ حاصل ہو جاتا۔ افلاطونی فلسفہ نے نہ صرف دنیاداروں اور دینداروں کی تقسیم کا آغاز بلکہ خود دینداروں کے دو حصے کر دیئے۔ ایک حصہ علم ظاہر کا پیرو تھا اور ایک علم باطن کا۔ چنانچہ مانی کے مذہبی نظام میں بھی ایک طبقہ خواص کا تھا، اور دوسرا سامعین کا۔ خواص کو گوشت سے پرہیز کرنا پڑتا تھا۔ اور ازدواج سے توبہ کرنی پڑتی تھی۔ اور تمام احساسات وخواہشات کو بالکل کچل دینے کا حکم تھا۔ سامعین پر اس کے مقابلہ میں بہت کم پابندیاں تھیں۔ یہ فرقہ وارانہ درجہ بندیاں بہت سے مشرقی مذاہب میں داخل ہو گئیں اور زمانہ مابعد میں اسلام کے مذہبی نظام پر بھی ان کا اثر پڑا۔ حالانکہ اسلام کے احکام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

علمی حیثیت سے یہ فلسفہ اس لئے تباہ کن ثابت ہوا کہ اس نے تجربہ کی ناقدری کرکے انسان کو مجرد تصورات کا خوگر بنا دیا۔ اس طرح انسان جزئیات تجربہ سے کلیات تک پہونچنے کے بجائے اس کوشش میں مصروف ہو گیا کہ ایک جست میں کلی حقیقت معلوم کرے۔ تجربہ اور آزمائش کی صبر آزما منزلوں سے گزر کر حقیقت مجردہ اور کلی تصورات تک پہنچنے کے بجائے وہ من مانے حقائق اور عینی صورتوں کے پیچھے پڑ گیا۔ جن کی صحت وصداقت اس کے نزدیک اتنی بدیہی تھی کہ انھیں زندگی کی تجربہ گاہ میں آزمانا اس کو بلا ضرورت معلوم ہوتا تھا۔ حالانکہ کوئی مجرد حقیقت اس وقت تک صداقت کا رتبہ نہیں حاصل کر سکتی، جبتک وہ زندگی کے عملی تجربات میں انسانیت کے لئے مفید مطلب نہ ہو۔ جس چیز کو انسان کی مادی معاشرتی اور اخلاقی زندگی کے معیارات پر نہ جانچا جاسکے، اس کی صداقت یا عدم صداقت کا حال کس طرح معلوم ہو سکتا ہے۔ اور وہ عملی زندگی میں انسان کی کس طرح رہنمائی کر سکتی ہے۔ افلاطون کے نظریہ اعیان کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقت اور صداقت کا رشتہ زندگی سے ٹوٹ گیا۔ کیونکہ زندگی تو جزئیات اور احساسات و تجربات کا نام ہے۔ اور افلاطون کے نزدیک حقیقت وصداقت اور علم کا ان امور سے کوئی تعلق نہیں۔ صداقت وحقیقت اور علم کی دنیا اس دنیا سے مافوق اور بالکل الگ تھلگ ہے۔

اخلاقی زندگی کے لئے افلاطونی نظریات اس لئے تباہ کن ثابت ہوئے، کہ اخلاقیات کا تمامتر تعلق ہماری مادی، حسی اور معاشرتی زندگی سے ہے۔ جس اخلاق سے انسان کے معاشرتی تعلقات میں کوئی اصلاح نہ پیدا ہو جس سے اس کے معاشی نظام کی اونچ نیچ اور ناانصافیاں دور نہ ہوں جس سے بین الاقوامی تعلقات اور طبقاتی امتیازات میں کوئی ہمواری اور عدل نہ پیدا ہو آخر اس اخلاق کا مقام کیا ہو سکتا ہے۔ لیکن افلاطون کہتا ہے کہ تمام اخلاقی تصورات مثلاً حسن۔ نیکی۔ عدل وغیرہ کا اس عالم سے کوئی علاقہ نہیں۔ ان کی دنیا تو

بالکل الگ تھلگ ہے۔ حالانکہ جو حسن انسانی روابط و تعلقات میں ظہور پذیر نہ ہو۔ جو نیکی پریشان حال اور مصیبت زدہ انسانوں کی چارہ سازی کرنے سے قاصر ہو، اور جس عدل کا مظاہرہ طبقاتی اور بین الاقوامی تعلقات میں نہ ہو سکے، اس حسن، نیکی اور عدل کی حقیقت بہت مشتبہ ہے۔ اخلاقی زندگی کا انسانی تجربات اور جذبات و احساسات سے بہت گہرا تعلق ہے۔ ایک بے جذبہ ہستی پر ہم اخلاقی اقدار کا اطلاق نہیں کر سکتے۔ ایک بے حس وجود کی روحانیت کیا معنے رکھتی ہے۔

اسی طرح جس چیز کو عقل وجدان اور کشف و الہام سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ بھی تجربات و احساسات اور جزئی تصورات کی جڑوں میں پیوست ہے۔ عقل جزئیات تجربہ سے بالاتر کوئی مستقل بالذات قوت نہیں۔ وہ انھیں جزئی تجربات کے صحیح تجزیہ اور ترکیب کا نام ہے۔ کشف و الہام اور وجدان بھی انسان کے حسی تجربات کی سرزمین سے پھوٹتے ہیں۔ جو انسان دنیا ترک کر کے غاروں اور جنگلوں میں زندگی گزارتا پھرے۔ جو ترک علائق کے چکر میں پھنسا ہوا ہو جس نے انسانوں کے باہمی ظلم وستم اور معاشرہ کی ناانصافیوں کا کوئی تجربہ نہ کیا ہو اس کا کشف و الہام صرف اس کے جسمانی عوارض کی پیداوار ہو سکتا ہے۔ پھر وہ کون سی وحی، کون سا الہام اور کون سا کشف ہے جو صرف اس دعوی پر مشتمل ہو کہ یہ میرا ذاتی تجربہ اور ذاتی کشف و الہام ہے۔ میں اس کے لئے کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتا۔ ہر شخص بلا دلیل میرے دعووں کو ماننا پڑے گا۔ قرآن بھی وحی و الہام ہے۔ مگر وہ دلائل پیش کرتا ہے۔ اور نہ صرف پیش کرتا ہے بلکہ طلب کرتا ہے قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ (کہو کہ اپنی دلیل لاؤ) مگر یہ دلائل و براہین ایک ایسی دنیا سے ہی متعلق ہو سکتے ہیں۔ جو تمام انسانوں کے تجربہ میں مشترک ہو جس کو سب افراد بلا استثنا محسوس کر سکیں۔ اگر یہ ایک مشترک حسی اور تجربی عالم سے متعلق نہ ہو تو ایک آدمی کی دلیل کو دوسرا آدمی کیا سمجھ سکے گا۔ لیکن افلاطون کہتا ہے کہ وجدانی علم اور کلی تصورات و اعیان کا علم ایک ایسے عالم سے متعلق ہے جو مافوق الحس اور مافوق التجربہ ہے۔

غرضیکہ اسلام سے پہلے زمانہ میں عیسویت کی جتنی اخلاقی، علمی اور مذہبی خرابیاں تھیں جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں، بالواسطہ یا بلاواسطہ ان سب کا ماخذ اور منبع افلاطونی فلسفہ اور نوافلاطونی تصوف ہیں۔

محمد حنیف ندوی

اسلام میں نبوّت کا تصوّر

(۲)

نبوّت و وحی کے معاملہ میں یہ موضوع بہت دلچسپ ہے، اور خاصی تفصیل چاہتا ہے، کہ اس میں حالات و ظروف کے تغیّر کے ساتھ ارتقاء کا عمل جاری رہا ہے، گو یہ حقیقت اپنی جگہ صحیح ہے، کہ جہاں تک مذہب کی بنیادی اُصولوں کا تعلق ہے، ان کو ہر ہر دَور میں یکساں اہمیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، اور اس میں مختلف انبیاء کے درمیان قطعاً کوئی اختلاف پایا نہیں جاتا۔ لیکن چونکہ ان کا تعلق بہرحال قوموں کی پوری شعوری زندگی کے ساتھ رہا ہے، اس لئے اس زندگی میں جو جو تبدیلیاں اُس وقت کے حالات کی مناسبتوں سے واقع ہوئی ہیں ان کا انعکاس ان کی طرف منسوبہ کتابوں میں برابر محسوس ہوتا ہے۔ اور پھر یہ انعکاس اس درجہ واضح اور نمیز ہے کہ اگر کوئی تھوڑی سی محنت کرے، اور صحفِ انبیاء اور قرآن کو پہلو بہ پہلو رکھ کر تقابلی مطالعہ سے کام لے۔ تو اس عنوان کے تحت اچھی خاصی معلومات فراہم کر سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم موٹی موٹی تبدیلیوں کا ذکر کرتے ہیں، جن کو اوّل وہلہ میں ہر قاری معلوم کر دے سکتا ہے۔ سب سے پہلے نفسِ نبوّت کے تصور ہی کو لیجئے۔ بائبل میں ایک نبی کا مرتبہ ایک معمولی کاہن اور قبیلوی سربراہ سے اونچا ہرگز نہیں ہے۔ اور اس میں ان اخلاقی بلندیوں کا نشان تک نہیں ملتا ہے جن کو کہ اعلیٰ درجہ کی انسانی صفات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اور جن کی بدولت اُن کی راہیں قومی اور قبیلوی قائدوں اور لیڈروں سے الگ ہوتی ہیں۔ یہی حال اللہ تعالیٰ کا ہے، اس کی سب سے بڑی اور شاندار صفت اس کی رحمت، ربوبیت اور حلم نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے، کہ یہ رب الافواج ہے، دشمنوں اور حریفوں کا قلع قمع کرنے والا، اور ان کو کیفرِ کردار تک پہنچانے والا ہے تعلیمات میں ایک طرح کی سختی، اور قانونیت ہے، زندگی کی لچک اور وسعتیں نہیں۔ پیرایہ بیان اور طریقِ دعوت بھی ایسی نہیں کہ اس میں عقل و فکر کے داعیات کو اُکسایا گیا ہو۔ یا انسان میں مدارج ذہنی کے اعتبار سے جو فرق ہے اس کا خیال رکھا گیا ہو، بلکہ اس میں بھی ایک طرح کا تحکم کارفرما ہے، لہٰذا جو جو تلقین یا مسئلہ پیش کیا گیا ہے، اس میں وہی لب و لہجہ ہے اور وہی الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، جو حکم اور آرڈر کے مزاج کے ساتھ مخصوص ہیں۔ وہ لطافت اور عذوبتِ بیان نام کو بھی نہیں جو اعلیٰ اور فائق تر وحی کا خاصہ اور حصّہ ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ اس وقت کی قوموں کی نفسیات ایسی ہی تھیں اور اس دَور میں پورا تمدّن، قبیلوی تعصبات اور گروہی تفریقات کا شکار رہتا۔ ان کا ماحول اسی بات کا مقتضی تھا، کہ ان میں اس انداز کے انبیاء آئیں اور اسی طریقِ تحکم سے ان کی طبعی سرکشی و عناد کو مسخر کریں۔ اور گو یہ قبیلہ اور گروہ کے محدود دائرہ ہی میں رہیں۔ تاہم ان کے سامنے سیرت و اخلاق کا ایک نیا اعلیٰ انداز ہو جس کی یہ پیروی کریں۔ پھر جب زندگی لب و لہجہ کی سختی اور قانونی ماحولوں کی صلابت سے ایک خاص مزاج پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئی۔ تو اب ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کا ردّ عمل ظاہر ہو۔

اور تعلیمات اور پیرایۂ بیان نسبتاً زیادہ لطیف، زیادہ حکیمانہ، اور تصوف آمیز عناصر لئے ہوئے ہو۔ یہاں ایک نئے دَور یا عیسائیوں کی اصطلاح میں عہدِ جدید کا آغاز ہوتا ہے جس میں حضرت مسیح اور ان کے حواریوں کو سنگِ میل کی حقیقت حاصل ہے۔ اس دَور نے جذب و اخلاق کے کن کن گوشوں کو متاثر کیا۔ اور زندگی کی کن کن معنویتوں کو اُجاگر کیا، اس کے بارہ میں کوئی دو ٹوک بات کہنا اس لئے مشکل ہے، کہ اس میں بعض تاریخی عوامل اور مجبوریوں سے یونانی فکر اور صنمیات کی دخل اندازیوں کی جھلک پائی جاتی ہے۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ عیسائیت کی بدولت زندگی سے متعلق مذہب کا رویہ زیادہ معقول اور زیادہ روحانی ہوگیا۔ اور انسانیت کو صدیوں کے بعد ان اغلال اور ناقابلِ برداشت پابندیوں سے نجات ملی جس کو یہودیت نے خواہ مخواہ پیدا کر رکھا تھا۔ مگر ابھی ارتقاء کا ایک قدم اور اُٹھنا باقی تھا۔ نبوّت کے تصوّر میں حقیقی اور آخری تبدیلی اس وقت ہوئی، جب اسلام آیا۔ اور قرآن نازل ہُوا۔ یہاں نبوّت کا مفہوم یکسر بدل بدلا۔ اور بجائے کہانت اور پیش گوئی کے اس کے مفہوم میں اعلیٰ درجہ کی اخلاقیت داخل ہوئی۔ اور اس نے تعلق باللہ کی وہ محکم اور جامع صورت اختیار کی۔ جو ہر ہر انسان کی زندگی کے لئے بہترین اُسوہ اور نمونہ ثابت ہو سکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کے تصور کو اس انداز میں پیش کیا گیا۔ جس پر کسی بڑے لیڈر کا شبہ نہیں ہوتا۔ بلکہ جو نہایت درجہ لطیف، اور مبنیٰ افکار ہے۔ تعلیمات اور پیرایہ بیان میں یہ رعایت ملحوظ رکھی گئی۔ کہ جس سے ہر ہر نفسیات کا شخص پورا پورا استفادہ کر سکے۔ اس مضمون پر ابنِ تیمیہ اور غزالی کے اُن مضامین کا مطالعہ بہت مفید رہے گا۔ جس میں اُنہوں نے ثابت کیا ہے، کہ قرآن نے ادلہ و براہین اور خطابات و ادب کی اُن تمام نزاکتوں اور رعایتوں کو مرعی رکھا ہے جن سے کوئی انسان متاثر ہو سکتا ہے۔ اور وہ تمام جتن کئے ہیں، کہ جن کی بناء پر کسی دعوت کو کامیابی کے ساتھ دل و دماغ کی گہرائیوں میں آتارنا ممکن ہے۔ چنانچہ اس میں جہاں منطق کی اُستواریاں ہیں، وہاں فلسفہ و حکمت کی بلند پروازیاں بھی ہیں۔ اور جہاں ادب و شعر کی جاذبیتیں ہیں، وہاں اقوام و ملل کے تجربات حیات کا نچوڑ اور عطر بھی ہے۔ اور آج جب کہ علوم و فنون کے اس دَور میں تمام مذاہب عموماً اپنا بھرم کھو چکے ہیں۔ تنہا اسلام اسی وجہ سے ایک حد تک دعوت اور زندگی کے لائحہ عمل کی حیثیت سے زندہ ہے۔ کہ اس نے ارتقاء و تقدم کے تقاضوں کے مطابق تعلیمات پیش کی ہیں۔ اور کوئی بات ایسی نہیں کہی جس سے موجودہ عصری دواعی متاثر ہوتے ہوں، اور حیاتِ انسانی کے دھارے غلط رُخ اختیار کرتے ہوں۔

اس باب میں اصل مسئلہ یہ ہے، کہ نبوّت کی حقیقت کیا ہے؟ یہ جان لینے کے بعد بھی کہ ایک پیغمبر کی ذہنی و فکری سطح بہت اونچی ہوتی ہے، اور یہ معلوم کر لینے پر بھی کہ جہاں تک تزکیۂ نفس اور رُوح کی تجلیات کا تعلق ہے کوئی دوسرا انسان ان کا مدمقابل اور حریف نہیں ہو سکتا۔ یہ سوال دریافت طلب رہتا ہے کہ اس غیر معمولی ظہور کی فہم و ادراک میں آنے والی توجیہ کیا ہو سکتی ہے؟ اس میں حقیقتہً ایک پیچ (DELIMMA) ہے جس کے حل پر اس کی عقدہ کشائی موقوف ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایک طرف تو عقل و خرد کی فتوحات کا یہ تقاضہ ہے، کہ تمام اعلیٰ درجے کے علوم و معارف کا منبع و سرچشمہ اسے قرار دیا جائے۔ کیونکہ تنہا اسی میں یہ خوبی پائی جاتی ہے۔ کہ جہاں یہ گوناگوں انکشافات فکری کا موجب ہو سکتی ہے، وہاں اس کے مضرات میں ایسے پہلو بھی موجود ہیں، کہ جن کی وساطت سے اس کے پیش کردہ نتائج کو پرکھا جا سکتا ہے، اور یہ معلوم کیا جا سکتا ہے، کہ اشہبِ استدلال نے کہاں کہاں ٹھوکر کھائی

ہے۔ دوسری طرف نبوّت اور اس کی کامیابیاں ہیں۔ اس کا تعلق بظاہر عقلِ استدلالی سے نہیں ہے۔ بلکہ مخیلہ سے ہے، جو عقل و خرد سے بہرحال فروتر سطح پر فائز ہے۔ اور یا کسی ایسے مرکز سے ہے جس کے بارہ میں انسان کی معلومات افسوسناک حد تک ناکافی ہیں، زیدبراں اس کی تعلیمات و دعوت کی دستواریاں اس ڈھب کی نہیں ہیں۔ کہ عقل و خرد کی رسائیاں پوری طرح ان کا احاطہ کر پائیں، اور صحیح اور غلط کے درمیان کوئی حدِ فارق قائم کر سکیں۔ اس پیچ کو مختلف حکماء نے کیونکر حل کیا ہے؟ اور ان کا یہ حل کس حد تک کامیاب اور قابلِ اطمینان ہے؟ یہی چیز دیکھنے کی ہے۔ ہمیں کہنے دیجیے کہ اس اشکال پر بہت کم لوگوں نے اظہارِ خیال کیا ہے۔

فارابی کا کہنا ہے، کہ مخیلہ میں جب یہ قوت ہے، کہ یہ خواب در دیا میں کچھ لطیف اشارات و معارف کا ادراک کر سکے، تو اس حقیقت کے باور کر لینے میں کیا دشواری حائل ہے، کہ ایک انسان بیداری میں ترقی یافتہ مخیلہ کی مدد سے عقلِ فعال یا جبریل سے اپنا رابطہ قائم کر لے۔ الفاظ اور مصطلحات کے تھوڑے اختلاف کے ساتھ، قریب قریب یہی تشریح غزالی نے کی ہے۔ وہ بھی کہتے ہیں، کہ انسان کو اگر خواب درؤیا کا کوئی تجربہ نہ ہوتا، تو نبوّت کا ثبوت بہت دشوار ہو جاتا۔

مسلمان حکماء نے تحت الشعور کے اس ظہور کو کیوں بحث آرائی کے لئے چُنا۔ یہ ایک تاریخی بحث ہے۔ سب سے پہلے ارسطو کے دو چھوٹے رسالوں میں ان مسائل کا تذکرہ ملتا ہے۔ انہیں سے مشائین یونان نے لیا، اور اس نفسیاتی موضوع پر اچھا خاصہ مواد فراہم کر دیا۔ اس کے بعد جب حنین بن اسحٰق نے ان خیالات کو عربی کا جامہ پہنایا۔ تو اس پر بحث و تمحیص کے گویا دروازے کُھل گئے۔ مگر ارسطو کے ہاں کہ خواب میں رمزیت کا کوئی پہلو موجود نہیں۔ معلوم ہوتا ہے، یہ تصوّر جہاں حکماء اسلام میں قرآن کی وساطت سے آیا ہے۔ کہ اس نے سورۂ یوسف میں خواب کو ایک تعبیر طلب شئے کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ احادیث سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ ان میں بھی رویائے صادقہ کو نبوت کا جزو اور حصّہ قرار دیا گیا ہے۔

فارابی، اس اعتراض کا جواب کہ قوتِ مخیلہ درجہ عقل و ادراک سے کم ہے یہ دیتے ہیں، کہ جب دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے، اور دونوں ایک ہی ماخذ سے استفادہ کناں ہیں تو کوئی وجہ نہیں۔ کہ ذرائع کے معمولی اختلاف کو درجہ و مرتبہ کا اختلاف قرار دیا جائے۔ اور ایک کو دوسرے پر مرجح سمجھا جائے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہنا چاہئے۔ کہ فلسفی اور پیغمبر کے طریقِ علم اور منہاجِ تحقیق میں اختلاف ہے۔ ایک اگر عقل و خرد، اور تجزیہ و استدلال کی مدد سے عقلِ فوال کے ساتھ ربط پیدا کرتا ہے، تو دوسرا مخیلہ کی غیر معمولی قوتوں کی بدولت اپنا رشتہ قائم کرتا ہے۔

ابنِ خلدون نبوّت کو انسان کا چھٹا حاسہ ٹھہراتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ نہیں مانتا، کہ اس سے پیغمبر کی ذات میں کوئی حیاتیاتی (BIOLOGICAL) تغیر رونما ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے انبیاء کو مفہمین کی اصطلاح سے موسوم کیا ہے اور اکی کئی قسمیں قرار دی ہیں۔ ان کی پیش کردہ تشریح میں یہ مزے کا نکتہ پایا جاتا ہے، کہ ان کے نزدیک نبوّت صرف اصول کی اصلاح کی ذمہ دار ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے یہ قطعی ضروری نہیں ہے کہ انبیا جب تک رائج الوقت غلط تصوّرات و مزعومات کی کلیتہً تغلیط نہ کریں، آگے قدم نہ بڑھائیں۔ مادہ کائنات یا مختلف اقوام و ملل سے متعلق جتنے قصّے اور افسانے مشہور ہیں جب تک ان کو جھٹلا نہ لیں دینیات

کی کوئی بات نہ کریں۔ شاہ صاحب کے ارشادات کا مطلب یہ ہے، کہ انبیاء بسا اوقات ان کی ان مزعومہ غلطیوں کو درست نہیں کرتے اور انہیں کے ضمن میں وہ بات کہہ جاتے ہیں جو بنی نوع کی اخلاقی اور روحانی سربلندی کے لئے ضروری ہے۔ شاہ صاحب کی اس توضیح سے حقیقت نبوت پر براہ راست تو کوئی روشنی نہیں پڑتی مگر یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ انبیاء علیہم السلام دعوت و تبلیغ کے سلسلہ میں صرف بنیادی اور اساسی چیزوں ہی کا خیال رکھتے ہیں۔ اور باقی جو چیزیں ان کی دعوت میں تاریخ، کائنات ا عقلی، تجربی علوم سے متعلق مذکور ہوتی ہیں، ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں، کہ ان کو کسی نہ کسی اخلاقی درس کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں شاہ صاحب نے نہایت معقول عذر بھی بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں، کہ عموماً ان کے مخاطب جو لوگ ہوتے ہیں وہ عقل و مجاہدہ کی اس منزل پر فائز نہیں ہوتے کہ ان مسائل پر غور کر سکیں۔ لہذا انبیاء ان کو اس انداز کے غور و فکر کی زحمت بھی نہیں دیتے۔ ان کا مقصود صرف یہ ہوتا ہے۔ کہ اللہ کے بندے اللہ کو پہچانیں، اپنی زندگیوں کو سنواریں اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھیں۔

شاہ صاحب کے تصور نبوت میں ایک پُرلطف وضاحت یہ بھی پائی جاتی ہے، کہ وہ انبیاء میں ذکاء مفرط کے قائل نہیں۔ بلکہ ان کے ہاں جس طرح جسمانی اور اخلاقی اعتبار سے انبیاء ایک طرح کے توازن کے مالک ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقل و خرد کی مجرد قیود میں یہ اعتدال و تناسب کا پیکر محسوس ہوتے ہیں۔ ذکاء مفرط میں ان کے خیال میں یہ قباحت پنہاں ہے، کہ اس طرح یہ کلیات کی سیر اور بلند پروازیوں سے فارغ نہیں ہو پائیں گے۔ اور ان کو یہ موقع ہی میسر نہیں ہوگا، کہ جزئیات کی طرف عنان توجہ کو موڑ سکیں حالانکہ انہیں جزئیات کی اصلاح پر یہ مامور ہیں۔ اسی طرح یہ باطن و روح میں اس طرح محو و مستغرق رہیں گے کہ جسم و ظاہر کی جانب التفات نہیں ہو سکے گا۔ لیکن کیا یہ ذکاء مفرط ہے؟ اور کیا ذکاء اور ذہانت کی فراوانیاں اعتدال و توازن کو مستلزم نہیں۔ غالباً شاہ صاحب کی مراد خیال ہے، عقل نہیں۔

نبوت کے بارہ میں اقبال نے جن نظریات کا اظہار کیا ہے، وہ زیادہ پیارے ہیں (اہلِ فلسفہ سے ہم اس پیرایہ بیان کے لئے معذرت چاہتے ہیں) انہوں نے اس سلسلہ میں تین نکات کی خصوصیت سے نہایت حکیمانہ توجیہ پیش کی ہے:۔

(۱) نبوت اور تصوف میں کیا مابہ الامتیاز ہے

(۲) ختم نبوت سے کیا مراد ہے؟

(۳) قرآن کے الفاظ کن معنوں میں الہامی ہیں۔

جہاں تک نبوت و تصوف میں فرق و امتیاز کا تعلق ہے، اقبال کا کہنا ہے، کہ ایک صوفی تو اتصال و وابستگی کی لذتوں میں کھو جاتا ہے، اور پلٹ کر اس عام رنگ و بو میں آنا پسند نہیں کرتا۔ لیکن ایک نبی کی اندرونی خواہش ہمیشہ یہ ہوتی ہے، کہ وہ اتصال و قرب کی اس معراج سے پھر لوٹ کر آئے اور انسانیت کے سامنے، تہذیب و تمدن کی نئی نئی راہیں کھولے، دوسرے لفظوں میں صوفی، قلب و باطن کی صیقل گری میں اس لئے مشغول ہوتے ہیں، کہ انوار باطن میں مستغرق رہیں، اور نبی کے تجربات

روحانی اور انکشافات باطنی اس غرض سے ہوتے ہیں۔ کہ وہ ان لذّتوں میں دوسروں کو شریک کرے۔ صوفی، اپنی اصلاح اپنے لئے چاہتا ہے۔ اور پیغمبر پورے انسانی معاشرہ کے لئے بہرہ مندیوں کے مواقع فراہم کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک نبوّت کوئی مافوق الفطرت تقاضا نہیں، بلکہ تقاضائے حیات کی ایک تکمیلی کڑی ہے جس طرح پودے اور شجر میں اپنے نشو ونما کیلئے اپنے اندر فطرت کی طرف سے ودیعت کردہ ایک طرح کی رہنمائی پنہاں رکھتے ہیں۔ اور جس طرح حیوانات کے باطن میں کچھ جبلّی تقاضے ہیں، جو ان کی تکمیل کے سلسلہ میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح انسان بھی اپنے نشو ونما، اور بقاء و ارتقاء کے لئے، قلب و ذہن کی تہوں میں کچھ ہدایات محسوس کرتا ہے ــــ اقبال کا کہنا ہے کہ یہ ہدایت وحی ہی کی ایک قسم ہے، جو زندگی کے ان تمام طبقات اور درجوں میں کمیت و کیفیت کے اختلاف کے ساتھ برابر پائی جاتی ہے۔ اور پیغمبر اُس انسانِ کامل اور ..... دانشور سے تعبیر ہے جو ہدایت کے ان باطنی تقاضوں کو اپنی روشن ضمیری سے دریافت کر لیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نبوّت کے صرف ایک پہلو کی تشریح ہے۔ اس پہلو کی، جس کا تعلق کہ پیغمبر کی صلاحیتوں سے ہے، اس سے ایک نبی کا جو اللہ سے مخصوص رشتہ اور تعلق ہوتا ہے، اس کی نوعیت پر مطلق روشنی نہیں پڑتی۔ اور یا وجود سعی و کوشش کے بھی یہ راز یدستور راز ہی رہتا ہے، کہ ایک محدود انسان کا تعلق ایک غیر محدود ہستی سے کیونکر استوار ہوتا ہے؟ محدود، حدود و قیود کی جکڑ بندیوں سے کیسے چھٹتا ہے اور پر اُٹھتا ہے، اور غیر محدود، کن کن تعیّنات و حدود کو اختیار کرتا ہے۔

ختم نبوّت کی توجیہ اقبال کے نقطۂ نظر سے یہ ہے، کہ نبوّت کا نظام وحی و الہام سراسر ابتدائی انسان اور ابتدائی معاشرہ کی مفصّل ہدایت و رہنمائی کے لئے تھا۔ اور اس کی غرض و غایت اس کے سوا اور کچھ نہ تھی کہ انسانی عقل و بصیرت اور خرد و دانش کے دواعی کو بیدار کیا جائے، اور اس کے سامنے، انفس و آفاق میں باقاعدہ غور و فکر کی راہیں کھول دی جائیں۔ پھر جب یہ غرض و غایت باحسن وجہ پوری ہو چکی، اور انسان عقل و ادراک کی اُن نعمتوں سے مالا مال ہو چکا، تو اب اس نظام کو جاری رکھنے کی ضرورت نہیں رہی۔ یہاں دو باتیں اچھی طرح سمجھ لینا چاہئیں، ورنہ شدید غلط فہمی کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ اقبال کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہو سکتا، کہ عقل و بصیرت کی بیداری سے مذہب ہمارے اعمال کی اساس اور بنیاد نہیں رہا۔ یا یہ کہ کشف اور متصوفانہ تجربات کے دروازے انسان پر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے بند کر دئے گئے ہیں۔ اقبال صرف یہ کہنا چاہتے ہیں۔ کہ انسان کا عہدِ طفولیت ہزاروں برس پر پھیلا ہوا ہے، اور اس عہد میں، اس انداز کے حالات و ظروف قطعی نہیں پیدا ہوئے تھے، کہ جن سے یہ عقل و تجربہ کے بل پر زندگی کے مسائل کو سلجھا سکتا اور اپنے لئے عمل کا مخصوص سانچہ متعین کر سکتا۔ لہٰذا عنایت الٰہی کے سامنے دو ہی راہیں کھلی تھیں۔ یا تو الہام و وحی کے ذریعہ اس کی دستگیری کی جاتی، اور معاشرہ کی تکمیل و ارتقاء کا سلسلہ آگے بڑھایا جاتا ــــ اور یا پھر اس کو آزاد چھوڑ دیا جاتا، اور موقع دیا جاتا، کہ خود ان حالات میں عقل و خرد کی روشنی میں زندگی کی حقیقتوں سے بہرہ ور ہو، جب کہ خود عقل و خرد کے تقاضے ہنوز مکمل نہیں ہو پائے تھے۔ اللہ تعالیٰ کی مہربانیوں اور عنائتوں نے پہلا راستہ اختیار کیا، اور انسان کو ایک چکر اور بھنور میں پڑنے سے بچا لیا، جس سے عہدہ برآ ہونا اس کے لئے آسان نہ تھا۔ شخصی اور متصوفانہ تجربات کے دروازوں کو اقبال بند نہیں سمجھتے، ان کا کہنا اس ضمن میں صرف یہ ہے کہ اب کسی شخص کی بات کو اس انداز میں نہیں سنا جائے گا، کہ اس کو اللہ تعالےٰ نے منصب نبوّت پر

سرفراز کیا ہے، بلکہ اب ہر دعویٰ اس بنا پر مانا اور قبول کیا جائے گا کہ عقل و خرد کی کسوٹی پر یہ پورا اُترتا ہے یا نہیں، اور زندگی کی سمتوں کو متعین کرنے میں اس سے کوئی مدد ملتی ہے یا نہیں۔ ہماری رائے میں اقبال کے اس نظریئے میں صرف یہ سقم رہ جاتا ہے، کہ اس سے نبوّت کا مقام عقل و خرد کے مقام سے کچھ فروتر رہتا ہے۔ افسوس ہے کہ اقبال نے مسئلہ کے اس پہلو پر غور نہیں کیا۔

اس وضاحت سے یہ سوال بھی حل ہو جاتا ہے، کہ اجتہاد و رائے کے حدود کس درجہ وسیع ہیں؟ اقبال جب زندگی اور عقل کو صحیح تر پیمانہ اور معیار قرار دیتے ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہُوا، کہ مسائل کے استنباط و استخراج میں ان پیمانوں سے کام لیا جانا چاہیئے۔ اور الفاظ و حروف، اور نصوص و تصریحات پر غور و فکر کرتے وقت اس حقیقت کا مطالعہ بھی کرنا چاہیئے۔ کہ خود حیات و زیست کے دھاروں کا رُخ کس طرف ہے، اور ان کے تقاضے کس نوع کی زندگی کا مطالبہ کرتے ہیں۔

قرآن کے الفاظ الہامی ہیں یا نہیں۔ اس پر اشاعرہ اور معتزلہ کی صدیوں بحثیں رہیں۔ اشاعرہ کا موقف یہ تھا کہ کلامِ الٰہی کے مفہوم میں الفاظ و حروف کی ترتیب و ساخت داخل ہے۔ معتزلہ یہ رائے رکھتے تھے۔ کہ اصل کلام معانی سے تعبیر ہے۔ الفاظ و حروف سے نہیں۔ کہ یہ تو محض جنبشِ لب کے رہینِ منّت ہیں۔ اقبال نے اس پُرانی نزاع کو یہ کہکر طے کر دیا ہے۔ کہ یہ جھگڑا نفسیات کی تازہ کاریوں سے حل ہو جاتا ہے۔ یہ بات اب علماءِ نفسیات نے تسلیم کر لی ہے۔ کہ فکر و خیال جب اوّل اوّل ذہن و دماغ کی سطح پر اُبھرتا ہے، اور اس کا ہیولا فہم و ادراک کی گرفت میں آتا ہے، تو الفاظ و حروف کی منت پذیریوں سے کلیتہً آزاد نہیں ہوتا۔ بلکہ الفاظ و حروف کا لطیف جامہ کسی نہ کسی شکل میں اس مرحلہ پر بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ بظاہر اس کا احساس نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو، تو ذہن انسانی کے لئے مجردات کو سمجھنا محال ہو جائے ـــ اس طرح گویا اقبال نے اشاعرہ کے موقف کی تائید کی ہے۔

ان تمام نظریات سے جن کو ہم نے بالاجمال ذکر کیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت نبوّت کی اور چھان بین ہونا باقی ہے، اور یہ سب نظریات یک طرفہ ہیں، یہ صرف نبوّت کے چند گوشوں کی وضاحت ہی کر پاتے ہیں، نبوّت کے پورے پورے مفہوم کی نہیں فارابی کا نظریہ اتصال ہو، یا ابنِ خلدون کا چھٹا حاسّہ ادراک اور غزالی کی رویا، نبوّت میں مماثلت ہو، یا شاہ ولی اللہ کی تفہیم، ان میں کوئی توجیہہ بھی ایسی نہیں کہ جو کامل ہو اور اس میں خدشات و وساوس کی قطعی گنجائش نہ ہو۔ اسی طرح علامہ اقبال کی ان حکیمانہ وضاحتوں کے باوجود اس مسئلہ کی تمام تفصیلات نظر و بصر کے سامنے نہیں آپاتیں۔ اور کچھ خلشیں بہرحال ایسی رہ جاتی ہیں کہ جن کا دور ہونا ضروری ہے مگر یہ کب دور ہو پائیں گی، اور انسان کب چہرۂ نبوت کی تابانیوں کا پورا پورا مشاہدہ کر سکے گا؟ اس کے لئے ہمیں اس وقت تک انتظار کرنا چاہیئے، جب تک کہ ہمارے موجودہ فلسفیانہ رجحانات میں بنیادی تبدیلیاں رونما نہیں ہوتیں۔ اور جب تک نفسیات کی تحقیق و تفحص میں خصوصیّت سے مطالعہ باطن کو اس حیثیت سے موضوعِ بحث نہیں بنایا جاتا، کہ اس کی اندر کی تہوں میں ادراک و بصیرت کے وافر خزانے مخفی ہیں، جن کو دریافت کرنا اور کام میں لانا ہے، اور جب تک یہ تعین نہ کیا جائے، کہ ہمارے امیال و عواطف کی زیریں سطحوں میں جنسیت کے علاوہ بھی کچھ محرکات و اسباب ہیں۔ اسی طرح جب تک تصوف میں فلسفہ کی آمیزش نہیں ہوتی، اور ذہن و فکر جدید ترین تحلیل و تجزیہ کے اصولوں سے آشنا نہیں ہوتا، اور فاضل اور ذہین حضرات اس کی طرف مائل نہیں ہوتے کہ جن کی معلومات بھروسے کے لائق

ہوں، اس وقت تک ان کی ریاضتیں اور مجاہدے صحیح علمی نتائج کے حامل نہیں ہو سکتے۔ اور کسی طرح بھی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ ان کے مکاشفات میں کتنا حصّہ صحیح علم و ادراک کا ہے، اور کتنا حصّہ ذہن و فکر کی فریب خوردگیوں کا۔ ہمارے نزدیک فلسفہ و تصوّف کے رجحانات کے باہم طاپ کی ضرورت اس بنا پر بھی ہے، کہ دونوں کا وجود ایک دوسرے کے بغیر یکسر ناممکن رہے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تصوّف کے بغیر فلسفہ کو غرض و غایت اور نصب العین کی محرومیاں برداشت کرنا پڑینگی، اور اس کے ارتقاء و تقدم کا کوئی رُخ متعین نہیں ہو سکے گا۔ اور بغیر فلسفہ کے تصوّف کی فتوحات ادھوری رہیں گی۔ یہ صبح سعادت کب طلوع ہوتی ہے؟ اور کن بالغ نظروں کے طفیل یہ عقدہ وا ہوتا ہے؟ بس یہی دیکھنا ہے!

مولانا رشید اختر ندوی

عباسیوں کے عہد میں تجارتی ترقّی

جب کسی ملک کی صنعتی زندگی عروج پر پہنچتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی تجارت خُوب بڑھتی ہے خصوصیت سے ایسے حالات میں جبکہ اس ملک کی مالی و اقتصادی حالت بہت بہتر ہوتی ہے جبکہ اس کے بادشاہ اور امیر خرّاج اور شوقین ہوتے ہیں، تو دنیا جہاں کا سامان ان تک پہنچتا ہے حقیقت یہ ہے کہ عباسیوں کے عروج کے وقت بغداد، اس وقت کی دُنیا کا سب سے بڑا تجارتی مرکز تھا۔ ابوجعفر منصور نے جب اس شہر کی بنا رکھی تھی، تو اس وقت اس کے بازار دُنیا بھر کے سامان کے مخزن بن گئے تھے۔ الیعقوبی نے جب کتاب البلدان لکھی، تو بغداد کا سب سے بڑا تجارتی مرکز الکرخ تھا۔

کرخ میں ہر نوع اور ہر قسم کے سامان کے بازار جُدا جُدا بنے تھے۔ کپڑے کے بازار میں صرف کپڑے کی تجارت ہوتی، لوہے کے بازار میں صرف لوہا بکتا۔ جو لوگ لکڑی کا کام کرتے، ان کی بستی الگ تھی۔ جو چمڑے کا سامان بیچتے انہوں نے اپنا بازار الگ بسایا تھا۔ اسی طرح صرّاف، اوراق، کتاب بیچنے والے، گوشت فروش، سبزی والے، الگ الگ حصّوں میں اپنا سامان فروخت کرتے۔ شروع ہی سے جب کرخ آباد ہوا، تو اسی وقت یہ تقسیم کر دی گئی تھی۔ اسی وقت ہر پیشہ کے تاجروں اور صنّاعوں نے اپنے لئے ایک جگہ مخصوص کر لی تھی۔ بیرونی تاجروں کی آمد جب اس شہر میں شروع ہوئی، تو انہوں نے اپنے لئے الگ بازار بسائے۔ مثلاً شامیوں نے سوق باب الشام آباد کیا۔ اہلِ بلخ، اہل مرو، اہل الختل، اہلِ بخارا، اہلِ کابل، اور اہلِ خوارزم نے اپنے بازار الگ قائم کئے، اور اس طرح محلّہ حربیہ بیرونی تاجروں کی سب سے بڑی منڈی بن گیا۔

بڑے تاجروں نے اپنی بڑائی کے سبب بغداد کی جانب شرقی باب الطاق میں اپنی عظیم الشان دُکانیں سجائیں۔ یہ بازار مرکزی پل کے متصل تھا۔ اس سے ملے ہوئے دُو اور بازار تھے۔ جہاں عطریات اور خوشبوؤں کی دوکانیں تھیں۔ جہاں رنگ رنگ کے پھول بکتے۔ ان سے پیچھے کھانے کا بازار تھا، جہاں قسم قسم کے کھانے ہر وقت تیار ملتے۔ اس کے بعد میں مختلف صنّاعوں کے بازار تھے۔ پھر وراقوں کی دوکانیں تھیں، پھر سوقِ صافہ تھا۔

بغداد کے بعد تجارت کا سب سے بڑا مرکز بصرہ تھا۔ مشرق کے تمام ملکوں کا سامان بصرہ کے ذریعہ عراق میں داخل ہوتا۔ مختلف ملکوں کی تجارتی کشتیاں ہر آن بصرہ کے ساحل پر لنگر انداز رہتیں۔ جن میں بصرہ اور دوسرے ملکوں کے تاجروں کے سامان لدے ہوتے۔ بصرہ کے تاجر بڑی ہمت والے تھے۔ وہ دنیا جہاں میں پہنچتے اور وہاں کا سامان خرید کر بصرہ لاتے، اور پھر عراق میں گھوم جاتے۔ ابن الفقیہ کہتا ہے کہ سوسی اقصیٰ و فرغانہ جہاں کہیں بھی آپ جائیں گے، بصری اور حمیری تاجر پائیں گے۔

بصرہ کی سب سے بڑی منڈی المربد تھی، یہ منڈی خلفائے راشدین کے دَور سے لے کر عباسیوں تک بڑی اہم رہی یہی وہ منڈی تھی جہاں الاغانی کے بیان کے مطابق جریر و فرزدق کے مقابلے ہُوا کرتے تھے۔ خلفائے راشدین کے عہد میں یہ کھجوروں، اونٹوں، دوسرے جانوروں اور اسلحہ کا بازار تھا۔ اموی دَور میں اس نے ادبی مرکز کی حیثیت حاصل کر لی۔ عباسیوں کا زمانہ جب آیا، تو یہ ایک مخلوط بازار بن گیا۔ یہ چونکہ صحراء کے کونے پر تھا، اس لئے یہاں زیادہ تر وہ سامان بکتا جو صحرانشینوں کی پسند کا ہوتا۔

الابلہ بصرہ کا دوسرا بڑا بازار تھا، جو نہر الابلہ کے کنارے پر بنا تھا۔ یہاں تجارتی کشتیاں آن کر ٹھیرتیں، اور وہیں سے ان کا سامان اس منڈی میں پہنچتا۔

عام کاروبار اور خرید و فروخت کے مرکز عموماً تین تھے۔ سوقِ خزاعہ، سوقِ عثمان اور سوقِ قداحین صبح کے وقت سوقِ خزاعہ لگتا۔ دوپہر کو سوقِ عثمان اور شام کو سوقِ قداحین۔

بصرہ کے بعد موصل کا نمبر تھا۔ ابن حوقل نے ۳۵۸ھ میں یہ شہر دیکھا اور اسے ایک بڑی تجارتی منڈی قرار دیا۔ ہر چیز کے بازار کئی کئی تھے، ہر بازار میں سو سو دکانیں تھیں۔

موصل کو اس وجہ سے بھی بڑی اہمیت حاصل ہوئی کہ یہ آذربیجان، شام، آرمینیہ اور جنوبی عراق سے آمدورفت کا ذریعہ تھا۔ ان تمام علاقوں کی سڑکیں یہاں پہنچتیں۔ یاقوت موصل کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے۔ کہ یہ بابِ عراق مفتاحِ خراسان اور راس طریقِ آذربیجان ہے۔

معتصم سے لے کر المعتمد تک سامراء بھی ایک بڑی تجارتی منڈی رہی۔ دارالخلافہ ہونے کے سبب وہاں عراق کے بہت سے تاجران آباد ہوئے تھے۔ الیعقوبی سامراء کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے، کہ چوتھی صدی ہجری میں اس کی تجارتی اہمیت بہت کم ہو گئی تھی۔ جب تک دارالخلافہ رہا، اس وقت بھی اس کی زیادہ تجارت داخلی تھی۔ اس وقت بھی خارجی تجارت کے بڑے مرکز بغداد اور بصرہ تھے۔

عباسی دَور میں گو کوفہ کو کوئی بڑی سیاسی اہمیت حاصل نہ تھی۔ لیکن چونکہ اس وقت بھی حاجیوں کے قافلے حج کے لئے اسی کی راہ سے مکّہ جاتے، اسی لئے وہ ایک اچھا خاصہ تجارتی مرکز تھا۔ اس کے تجارتی مرکز ہونے کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ وہاں کپڑا بننے کے بہت کارخانے تھے۔ وہاں بہت عمدہ قسم کا اونی اور ریشمی مخلوط کپڑا تیار ہوتا۔ جس کی شہرت تمام مملکت میں پھیلی ہوئی تھی۔

قدامہ، المقدسی، جاحظ، الثعالبی، اور ابن الفقیہ کے بیانات کی رُو سے عراق کے حسب ذیل شہروں سے یہ چیزیں باہر بھیجی جاتیں:۔

حنا، بنفشہ، عرقِ گلاب، خز کپڑا اور کھجوریں بصرہ سے۔ گندم، جو، شہد، نمک، سمانی، دراج اور بروت ابلہ سے۔ شیشے

کے برتن، ریشمی کپڑے، رومال، عمامے، تیل، ادویہ، خزف اور سوتی اقمشہ بغداد سے۔ روغن بنفشہ، کھجوریں، رومال، کوفی اا روشی کوفہ سے۔ اصیل گھوڑے اور خشک پھل موصل سے۔ قالین، پردے، نمدے میسان سے۔ تکیے، پردے اور قالین واسطہ ترازو، بطخ، شہد، روئی حران سے۔ صابون، زیت اور قلمیں رقہ سے۔ کابوتین، انار حلوان سے۔ چٹائیاں عبادان سے شیشے کے ٹکڑے، ترازو، بطے، شاہ بلوط، رصاص، ادویات اور پھل نصیبین سے۔ صوف اور کتان کے کپڑے، رومال اور موشیہ کپڑے آمد۔

عراق کے علاوہ عباسی مملکت کے حسب ذیل ملکوں کو ان چیزوں کی تجارت میں خصوص حاصل تھا:۔

مصر و طرابلس، حمیر۔ خچر، بلسان کا تیل، عمدہ قسم کا تیل، عمدہ قسم کا زمرد، سوتی دھاگہ، اونی کپڑے، سوتی اور ریشمی ملبوسات۔

شمالی افریقہ۔ تلواریں، لونڈی غلام، سنجاب، سمور، فر، لبادے اور اونی ملبوسات۔

آرمینیہ۔ اونی کپڑے، اون، پردے، فرش، موٹے اور باریک قالین۔

شام۔ شیشہ، شیشے کے برتن، پھل، شکر، زیتون، روئی، ریشم، سوتی اور ریشمی کپڑے۔

یمن۔ خچر، گدھے، تلواریں، ذرعیں، دیباج، عنبر، چادریں، چمڑا، کھالیں، زعفران، گلاب، بخور۔

مکہ، مدینہ اور ان کے ملحقات۔ تیزوں کے پھل، چوپائے، اونٹ، کھالیں، عربی گھوڑے۔

ایران اور اس کے ملحقات۔ زعفران، زمرد، شکر، سرمہ، چنبیلی کا تیل، عرق گلاب، پھل، ٹوپیاں، ابریشم، بیلیں، کڑھے ہوئے کپڑے، اونی جبے، ململ، کتان کے کپڑے، قالین اور نمدے۔

بلادِ ماوراء النہر۔ تلواریں، فر، سمور، سنجاب، اونی ملبوسات، ریشمی کپڑے، روئی اور کاغذ۔

اسلامی مملکت کے علاوہ عباسی دور میں چین، ہندوستان اور روم سے بھی ہمارا لین دین خوب ہوتا۔ عباسی تاجر چین، ہندوستان اور روم جاتے اور وہاں کے تاجر عراق، شام اور مصر آتے۔ خصوصیت سے بغداد سے ان تینوں ملکوں کے تجارتی تعلقات قائم تھے۔

روم سے رومی دیباج، چاول، قالین اور کتانی کپڑے بغداد لائے جاتے۔ ہندوستان سے، ہاتھی، جوزِ ہندی، آبنوس، سفید صندل اور کھالیں، عود ہندی، کافور، انگور، یاقوت اور موتی بغداد آتے۔

چین سے، کاغذ، دواتیں، کاٹھیاں، سونے چاندی کے برتن، قفل، مشک، دارچینی، لبادے، دیباج، ریشم اور ریشمی ملبوسات، عطر اور دوسری خوشبودار چیزیں عراق آتیں۔

گو اندلس ایک رقیب خاندان کے تسلط میں تھا، اس کے باوجود اندلس سے عباسی مملکت کا خوب لین دین تھا۔ وہاں کے تاجر یہاں آتے اور یہاں کے وہاں جاتے۔ وہاں سے حسب ذیل چیزیں عراق لائی جاتیں:۔

زیبق، بز، اقمشہ قطینہ، درجواری۔

تجارتی راستے۔ تجارت پر چونکہ ہر مملکت کی ترقی و فلاح کا دارومدار ہے، اس لیے خلفائے بنی عباس کی طرف سے تاجروں کو

ہر دور میں پوری سہولتیں مہیا کی گئیں خصوصیت سے مملکت کے اندر اور باہر جانے والی سڑکوں کی اس درجہ حفاظت کی جاتی کہ تجارت کے قافلے دن اور رات پورے اطمینان و یکسوئی کے ساتھ سفر کر سکتے۔

بغداد چونکہ دارالخلافہ تھا، اس لئے وہاں سے تمام مملکت کو راستے جاتے۔ عباسی دور میں بغداد سے پانچ بڑی سڑکیں مملکت کے مختلف حصوں کو باہم ملاتیں، یہ سڑکیں حسب ذیل تھیں:۔

شرقی ۔ یہ سڑک بغداد سے حلوان، اور پھر وہاں سے ایران اور وسطی ایشیا کی طرف بڑھ جاتی۔

شمالی ۔ یہ سڑک بغداد سے موصل اور جزیرہ کو جاتی۔

جنوبی ۔ بغداد سے واسط اور واسط سے بصرہ جاتی۔

جنوبی وغربی ۔ بغداد سے کوفہ اور کوفہ سے مکہ اور مدینہ جاتی۔

غربی ۔ بغداد سے رقہ، رقہ سے شام اور شام سے مصر کو جاتی۔

ان سڑکوں کا اہتمام صاحب دیوان البرید کے ذمہ تھا۔ چونکہ یہ سڑکیں تجارتی اغراض کے علاوہ سرکاری کاروبار کے لئے بھی استعمال ہوتیں، اس لئے بھی ان کی خوب حفاظت ہوتی۔ تمام راستوں پر دو فرسخ کے فاصلے پر سرکاری چوکیاں قائم تھیں، اور ہر چوکی پر باقاعدہ پہرہ تھا۔ تاکہ برید اور تجارتی قافلے امن وسلامتی سے سفر کر سکیں۔

عموماً ایسا ہوتا کہ جب سرکاری ڈاک روانہ ہوتی، تو تاجر بھی اس قافلے ساتھ سفر کرتے۔ اسی سبب سے برید کا قافلہ چالیس سواریوں پر مشتمل ہوتا۔

شرقی سڑک ۔ خراسان، بلاد ماوراءالنہر اور شرقی یورپ کو جانے والے تجارتی قافلے شرقی سڑک کے لئے ہر صبح وشام رواں دواں نظر آتے۔ یہ سڑک بغداد سے ہمدان، قزوین، رے، نیشا پور، مرو، بخارا، سمرقند تک جاتی۔ آگے اس کی دو شاخیں پھوٹتیں۔ ایک خوارزم کو نکل جاتی اور دوسری چین کو۔ اس دور میں خوارزم اور بلغار کے مابین تجارتی قافلوں کی خوب آمد و رفت رہتی۔ روس سے بھی تجارتی تعلق قائم ہو چکا تھا۔ روس اور بلغاریہ سے فر، سمور، سنجاب، لومڑیوں کی کھالیں، گرم ٹوپیاں، تلواریں، زرہیں، شہد، شمعیں برآمد کی جاتیں۔

یہ بڑی قدیم سڑک ہے، اس کے ذریعے عربوں اور ان ایشیائی ممالک میں امویوں کے زمانہ سے تجارتی تعلق قائم ہو چکا تھا یہ تعلق بنو عباس کے زمانہ میں خوب بڑھا، اور اس لئے بڑھا، کہ خراسان اور بلاد ماوراءالنہر کے بہت سے باشندے بغداد آن بسے تھے۔ اور یہ نیا تعلق باہمی تجارت پر خوشگوار اثر ڈالتا۔

جیسے کہ بغداد کے بازاروں کے باب میں عرض کیا جا چکا ہے، بغداد میں خراسان، بلخ، بخارا، مرو، اور اسی طرح کے دوسرے ناموں کے بازار قائم تھے۔ مسعودی نے ایک خاص تاجر گروہ کی طرف اشارہ کیا ہے جو فن لینڈ کا رہنے والا تھا۔ یہ فن لینڈی تاجر بلغار اور خزر سے خوبصورت اور سبز سفر، خراسان کے رستے بغداد لاتے۔

ابن خرداذبہ صقالبہ کی ایک تاجر جماعت کا ذکر کرتا ہے، جو تلواریں اور فریں لے کر بحرِ قزوین کے ساحل پر اترتے اور وہاں سے اپنا سامان خچروں پر لاد کر بغداد لاتے۔

بحری تجارت

عراق کی اندرونی تجارت زیادہ تر دریائی رستوں کے ذریعہ ہوتی۔ کیونکہ اس طرح سفر کم وقت میں طے ہوتا اور آسانیاں بھی رہتیں۔ دجلہ اور فرات دونوں میں چلنے والے جہاز اور کشتیاں، بغداد، موصل، واسط اور بصرہ کے درمیان ہر آن چلتی نظر آتیں ان میں سے زیادہ تر کشتیاں سامانِ تجارت سے لدی ہوتیں۔

دجلہ فرات کی نسبت زیادہ چوڑا دریا ہے، اس لئے اس میں جو کشتیاں چلتیں وہ کافی بڑی ہوتیں۔ خصوصیت سے بغداد اور بصرہ کے درمیان بڑے بڑے جہازوں کی آمد و رفت رہتی۔ خلیج فارس سے جو جہاز تجارتی مال لے کر دجلہ میں داخل ہوتے وہ بڑی سہولت اور سرعت کے ساتھ بغداد تک بڑھتے چلے آتے۔ عموماً یہ جہاز ایک دن میں دو فرسخ کا فاصلہ طے کرتے۔

زیادہ تر آمد و رفت چونکہ دریائی ہوتی۔ اس لئے اندازہ کیا گیا ہے کہ ۳۲۵ھ کے قریب بغداد میں تیس ہزار کشتیاں اس کام میں آتیں۔ جو کشتیاں بغداد سے بصرہ جاتیں، وہ مدائن، دیر العاقول، جرجرایا، جبل اور فم الصلح سے ہوتی واسط تک پہنچتیں۔ بغداد سے واسط تک جانے والی کشتیوں کا حجم نسبتاً زیادہ ہوتا، واسط سے تمام تجارتی مال بڑی کشتیوں سے چھوٹی کشتیوں میں منتقل کر دیا جاتا، اور یہ کشتیاں سامان لے کر بطیحہ میں داخل ہو جاتیں۔ یہاں پانی نسبتاً کم ہوتا، ہول پہنچ کر پانی صاف ہو جاتا۔ وہاں سے کشتیاں بازدرد جاتیں۔ وہاں سے نہر ابی الاسد میں داخل ہوتیں۔ پھر دجلہ ورہ میں اترتیں پھر نہر معقل میں آتیں، اور پھر بصرہ تک رسائی پاتیں۔

مقدسی کے بیان سے بھی اس چیز کے بیان کی تائید ہوتی ہے، کہ بغداد سے واسط تک بڑے جہاز استعمال میں آتے۔ وہاں سے تمام تجارتی سامان فرات کے ذریعہ بھی آنا جاتا۔ فرات میں سامانِ تجارت لانے لے جانے والی کشتیاں چھوٹی ہوتیں۔

بہر حال ان دریاؤں کے سبب عراق کی اندرونی تجارت میں بڑی آسانیاں پیدا ہو گئی تھیں۔ درحقیقت عراق کی اندرونی تجارت کا انحصار زیادہ تر ان ہی دریاؤں پر تھا۔ بڑے قافلے بھی مال لاتے لے جاتے۔ لیکن یہ سفر زیادہ تکلیف دہ بھی ہوتا اور لمبا بھی۔ اس لئے عام تاجر دریائی سفر کو بری پر ترجیح دیتے۔ البتہ ان راستوں پر جہاں دریاؤں سے سفر ممکن نہ تھا، ساری تجارت بری ہوتی۔

بصرہ بحری تجارت کا سب سے بڑا مرکز تھا جو تاجر بیرونی دنیا سے تجارت کرتے، وہ بغداد سے بصرہ آتے، اور پھر بصرہ سے بحیرہ سفید، بحیرہ احمر اور بحیرہ ہند کی سطح پر بہنے والے بڑے جہازوں میں سوار ہو جاتے۔ اور ملک ملک پہنچتے۔ اس وقت کے تجارتی جہازوں کا حجم گو آج کل کے معمولی جہازوں اتنا بھی نہ ہوتا۔ اس کے باوجود اس وقت کی جہاز رانی نے کافی ترقی کر لی تھی۔

سیاح ابن جبیر کی روایت کی رُو سے بصرہ سے سفر کرنے والے جہاز عموماً سفید رنگ کے ہوتے۔ اور وہ جہاز جو چین کے سفر پر روانہ ہوتے، کافی بڑے بڑے ہوتے، ان کے پیندے کی سطح پانی سے اس درجہ اونچی ہوتی، کہ ان سے چڑھنے کے لئے سیڑھیاں

استعمال کی جاتیں، جن کے دس دس قد پیچے ہوتے۔

جو جہاز ران ان جہازوں کو لے کر دور دراز کے ملکوں کے سفر کرتے ان میں زیادہ تعداد عراقیوں کی تھی۔ بحیرۂ ہند میں سفر کرنے والے جہاز صرف سردیوں میں سفر کرتے۔ گرمیوں میں پانی کے تموج کے سبب سفر نامناسب سمجھا جاتا۔

ان دنوں ہندوستان سے کافی تجارت ہوتی۔ عرب تاجر بصرہ سے جہازوں میں بیٹھ کر ہندوستان آتے۔ دیبل اور ملتان پہنچتے۔ اپنا سامان بیچتے اور وہاں کا سامان خرید کر ساحل پر آتے، جہازوں میں لدتے اور بصرہ کا رُخ کرتے۔ بصرہ سے جو جہاز چین روانہ ہوتے، وہ بڑا لمبا راستہ اختیار کرتے۔ پہلے وہ مسقط جاتے پھر دیبل، پھر خلیج بنگال میں داخل ہوتے۔ بسنجبالوس، کلہ بار ہوتے ہوئے جزیرہ سوماطرہ پہنچتے، وہاں سے کندرانج، صنف اور صندر فولات سے گزرتے بحیرۂ چین میں داخل ہوتے۔

مؤرخ یعقوبی کا بیان ہے کہ تیسری صدی ہجری میں چین اور بصرہ کے درمیان بحری آمدورفت کا سلسلہ جاری تھا، چینی جہاز بصرہ آتے اور بصرہ کے جہاز چین کا سفر کرتے۔

مسعودی کہتے ہیں کہ مسلمان تاجر اور چینی تاجر کلہ بار میں اپنے اپنے سامانِ تجارت کا ایک دوسرے سے تبادلہ کر لیتے تھے۔ یہ مقام دونوں طرف کے تاجروں کے ملنے کی جگہ قرار پا گئی تھی۔

جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا، عاج، کہربا، کافور، یاقوت، ختو، اودعطر، مشک اور ریشم اور ریشمی ملبوسات چین سے برآمد کئے جاتے۔ ابن خرداذبہ کی روایت کے مطابق عرب تاجر کوریا کا سفر بھی کرتے۔

بصرہ سے بحیرۂ احمر کا سفر ہر موسم میں ممکن تھا، البتہ یہ سفر پُرخطر ہوتا۔ بحری ڈاکو کبھی کبھی جہاز لوٹ لیتے۔ اس لئے تاجروں کو بڑا اسامان کرنے کی ضرورت ہوتی۔ ایک جماعت ایسی ساتھ رکھنی پڑتی، جو ڈاکوؤں سے بوقتِ ضرورت لڑ سکتی۔

مختصر یوں سمجھئے کہ عباسیوں کے زمانہ میں بغداد کا تجارتی تعلق قریب قریب تمام معلوم دُنیا سے قائم ہو چکا تھا، بغداد کے تاجروں نے اس بین الاقوامی تجارت سے بہت دولت کمائی تھی۔ خصوصیت سے ان تاجروں کی دولت کا تو شمار نہ تھا، جو ہیرے جواہرات کی تجارت کرتے۔

ہارون کے زمانہ میں یہ تجارت خوب چمکی تھی، اور بغداد میں ایسے بڑے تاجر موجود تھے جن کے پاس لاکھوں دینار کی مالیت کے جواہرات ہر وقت رہتے۔ اور یہ اس لئے رہتے کہ عباسی خلفا، شہزادیوں اور وزراء اور وزیر بیگموں کو جواہرات خریدنے کا خوب شوق تھا۔ شاہی خاندان کی بیگمات میں کئی ایسی تھیں جن کے پاس لاکھوں دینار کی قیمت کے جواہرات تھے مثلاً مہدی کی بیوہ خیزران کے پاس اتنے جواہرات تھے کہ ان کی قیمت کسی کو معلوم نہ تھی۔ ہارون کی بیوی زبیدہ کے جوتے تک میں جواہرات ٹکے ہوتے، ہارون کی بہن عباسہ کے پاس کئی جواہرات تھے۔ خود ہارون نے اپنی انگوٹھی کے لئے سُرخ رنگ کا ایک یاقوت خریدا تھا جس کی قیمت چالیس ہزار دینار تھی۔ ایک اور موتی اس نے ایک لاکھ بیس ہزار درہم میں خرید کیا تھا۔ جعفر، فضل اور یحیٰی کے گھروں میں بھی جواہرات کی بہتات تھی۔ فخری نے ایک علوی محمد بن ابراہیم کا ذکر کیا ہے۔ جو دس لاکھ درہم کے عوض جواہرات

کی ایک تھیلی نفضل کے پاس گرو رکھنے کے لئے آیا تھا۔

مامون کی شادی جب بوران سے ہوئی، تو بوران کی دادی نے مامون کی منہ دکھائی کے لئے ایک ہزار جواہرات مامون کی جھولی میں ڈالے تھے۔

معتصم نے اپنے ایک چہیتے غلام کو موتیوں کا تاج پہنایا تھا۔ اسی طرح واثق نے بھی ایسا ہی کیا تھا۔ معتضد کے بعد شاہی محلات جواہرات کے مخزن بن گئے تھے۔ معتز کی ماں پر جب صالح نے قبضہ کیا، تو اس کے پاس سے جواہرات کی تھیلیاں برآمد ہوئی تھیں۔ مکتفی کے خزانہ سے جواہرات کے انبار کے انبار مقتدر کے ہاتھ آئے تھے۔

بہرحال اس روئداد سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ کہ عباسیوں کے زمانہ اقتدار میں جواہرات کی تجارت نے خوب فروغ پایا تھا۔ اور ابن الجصاص قسم کے جوہری عالم وجود میں آگئے تھے۔ جن کی دولت وثروت بادشاہوں سے کم نہ تھی۔ التنوخی نے نشوار المحاضرہ میں ابن الجصاص کا ایک قصہ لکھا ہے۔ کہ کس طرح ایک قہرمانہ دو سو دانوں کا ایک ہار لائی، جس کی قیمت دو لاکھ دینار تھی۔

ابن الجصاص بعد میں بغداد چلا آیا تھا۔ جواہرات کی تجارت سے اس کے پاس بے اندازہ دولت جمع ہو گئی تھی۔ مثلاً جب ۲۹۶ھ میں اس پر جرمانہ کیا گیا، تو حالانکہ اس جرمانہ کی رقم ایک کروڑ ساٹھ لاکھ دینار تھی، پھر بھی اس کے پاس بارہ لاکھ دینار باقی رہ گئے تھے۔ اس سرمایہ سے اس نے اپنے کاروبار کو پھر پھیلایا اور اس درجہ دولت جمع کر لی کہ ابن الفرات جیسے وزیر کو اپنی مٹھی میں بند کر لیا تھا۔

جواہرات کے تاجروں کے علاوہ کئی اور تاجر چوتھی صدی ہجری میں ایسے پیدا ہو گئے تھے، جن کے پاس بے اندازہ دولت تھی۔ نشوار المحاضرہ میں ایک اور تاجر کا حال لکھا ہے جس کی دوکان میں دو لاکھ دینار کا سامان تھا۔ اسی طرح ایک اور تاجر تھا جسے لوگ تاجر بصری کہتے۔ اس کے پاس دو کروڑ دینار تھے۔ ایک بغدادی تاجر کی جب تلاشی ہوئی تو اسی ہزار دینار کنوئیں سے مدفون نکلے۔

ابوالفضل دمشقی نے اس دور کے تاجروں کی تین قسمیں بیان کی ہیں:-

(۱) الرکاض (۲) الخزان (۳) المجہز

الرکاض وہ تاجر تھے، جن کی تجارت کا دامن مختلف ممالک تک پھیلا تھا۔ ان کی دوکانیں مختلف مقامات پر کھلی ہوتیں جیسے کہ ان دنوں بعض بڑی تجارتی فرمیں اپنی شاخیں مختلف تجارتی شہروں میں کھول رکھتی ہیں۔ الرکاض تاجروں کے سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچاتے اور اپنا منافع وصول کرتے۔ یہ ایک طرح کے کمیشن ایجنٹ بھی ہوتے۔

الخزان۔ ذخیرہ اندوزوں کو کہا جاتا۔ جو مناسب اوقات میں جب بازار میں مانگ کم ہوتی مختلف اشیاء کے ذخیرے خرید لیتے۔ اور اس وقت تک انہیں روکے رکھتے، جب تک مناسب قیمتیں رونما نہ ہوتیں۔ ان تاجروں کی معلومات

بہت وسیع ہوتیں، انھیں ملک ملک کی منڈی کے بھاؤ معلوم ہوتے۔ وہ اپنی ان معلومات سے خوب فائدہ اٹھاتے۔ کبھی کبھی یہی تاجر بعض چیزوں کے سارے کے سارے ذخیرہ پر قابو پالیتے۔ اور منڈی ان کی محتاج ہو جاتی۔ التنوخی نے ایک تاجر کی مثال لکھی ہے کہ اس نے زیتون کا ایک ذخیرہ دس ہزار دینار میں خریدا، منڈی میں چونکہ زیتون نہ تھا، اس لئے اس نے یہی ذخیرہ بیس ہزار میں فروخت کیا۔

المجہز۔ وہ تاجر تھے، جو ایک جگہ سے دوسری جگہ کا سفر تو نہ کرتے، مرکز ہی میں بیٹھے رہتے، لیکن مختلف مقامات پر ان کے ایجنٹ موجود ہوتے، جو ان کی طرف سے ان کے سامان کو بیچتے اور بیچ کر انہیں قیمت ادا کر دیتے۔

ان تین قسموں کے علاوہ دلال بھی ہوتے۔ یہ دلال باہر کے تاجروں کا مال مقامی منڈیوں میں فروخت کرنے میں ان کی رہنمائی کرتے اور کمیشن لیتے۔ جیسے کہ ان دنوں ہوتا ہے) امام غزالیؒ نے اس دور کے تاجروں کی ایک اور صنف بھی بتائی ہے یہ وہ تاجر تھے جو آج کی طرح مشترکہ تجارت کرتے۔

آج کل کی طرح اس دور میں بھی کچھ ایسے لوگ بھی تھے جو خود تو تجارت نہ کرتے، لیکن اپنا سرمایہ دوسرے لوگوں کو تجارت کے لئے دے دیا کرتے۔ اس کی کئی صورتیں تھیں۔ مثلاً ایک صورت یہ تھی، کہ سرمایہ ایک کا ہوتا، دوسرا اس سے تجارت کرتا، دونوں ایک معاہدہ آپس میں کر لیتے، کہ نفع میں ان کے حصہ کی شرح یہ ہوگی۔ اس میں نفع کا یقین نہ ہوتا۔ مگر نقصان ہوتا تو صاحب مال پر اس کا بوجھ پڑتا۔ کام کرنے والے پر اس کی کوئی ذمہ داری نہ ہوتی۔ دوسرا طریقہ یہ تھا کہ سرمایہ دار غریب تاجر کو کوئی رقم مخصوص شرح منافع پر قرض دے دیتا۔ اسے نقصان سے کوئی سروکار نہ ہوتا۔ وہ ہر صورت میں اس خاص شرح نفع کا مطالبہ قرضدار سے کر سکتا تھا۔

تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں اس کا بھی کافی رواج ہو چکا تھا۔ اور صرافوں یا ساہو کاروں کا ایک اچھا خاصا گروہ وجود میں آچکا تھا۔ جو اپنا روپیہ اس طرح لوگوں کو قرض دیتا۔ التنوخی اور العومی نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں۔

خود تاجر ایک دوسرے کو قرض دینے کے عادی بھی تھے۔ بعض تاجر ایسے بھی تھے، جو اپنے مقروض کو سہولتیں بھی مہیا کرتے یکمشت روپیہ وصول کرنے کی بجائے ادائیگی کے لئے آسان قسطیں مقرر کر دیتے۔ اس کے علاوہ بعض تاجر اپنا سامان نقد قیمت پر بیچنے کی بجائے اُدھار پر بیچ دینے کے بھی عادی تھے۔ اِس قسم کے سودے کبھی تو باہمی سمجھوتہ پر ہو جاتے۔ اور کسی ضمانت کی ضرورت نہ ہوتی۔ کبھی قرض لینے والے کو ضامن بھی پیش کرنے پڑتے۔

مختصر یوں سمجھئے کہ بنو عباس کے آخری دور میں جو تیسری صدی کے ختم کے بعد شروع ہوا۔ بغداد اور دوسرے شہروں میں تاجروں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا تھا۔ جو ساہوکارہ کا کام کرتا۔ اور جس سے نہ صرف تاجر بلکہ بعض دفعہ حکومت بھی بڑی بڑی رقمیں قرض لیتی۔ اور ان ساہوکاروں کو اس قرض پر منافع دیتی۔ مثلاً علی بن عیسیٰ جن لوگوں سے قرض لیتا انہیں ایک درہم فی دینار کے حساب سے منافع دیا کرتے۔ ساہوکار منافع کی یہی شرح دوسرے لوگوں سے بھی وصول کرتے۔

ساہوکارہ کا یہ لین دین چوتھی صدی ہجری میں بہت کافی ترقی کر گیا تھا، اور عموماً بڑے بڑے سودے ان ہی ساہوکاروں کی معرفت طے ہوتے۔ یہی ہنڈیاں توڑتے اور یہی بڑی بڑی رقموں کی ضمانتیں دیتے۔ یہ بڑے لوگوں کے روپے بھی اپنے پاس جمع رکھتے۔ ان کا ایک کام یہ بھی تھا، کہ بغداد کا ایک تاجر اگر خراسان جانا چاہتا، اور راستہ کے خطرات کے سبب نقد روپیہ ساتھ نہ لے جانا پسند کرتا، تو یہ صرافے یا ساہوکار اس کا روپیہ خود لے لیتے، اور اسے ایک رقعہ دے دیتے، اس رقعہ کی بنا پر اس صراف کے ایجنٹ اسے خراسان میں رقم ادا کر دیتے۔ عربی میں اس طریقِ کار کو سفتجہ کہتے، چوتھی صدی ہجری میں اس طریقِ کار نے بہت کافی فروغ پا لیا تھا۔ اور اس کے ذریعہ تجارتی معاملات میں بڑی سہولت پیدا ہو گئی تھی۔ اکثر ایسا ہوتا، کہ لوگ سفتجہ کے ذریعہ اپنے قرضے بھی ادا کرتے۔ مثلاً اہواز کے ایک شخص نے ایک ہزار دینا سفتجہ کے ذریعہ ادا کئے۔ تنوخی نے ایسی ہی ایک مثال اور بھی دی ہے۔ جب ایک شخص نے سات ہزار دینار کا سفتجہ حاصل کیا تھا۔

سفتجہ کے لئے عموماً ایک مدت مقرر کی جاتی، اس مدت کے دوران میں جب بھی سفتجہ رکھنے والے شخص کا جی چاہتا، رقم وصول کر لیتا۔ اس سفتجہ پر ایک خاص کمیشن یا کٹوتی ادا کی جاتی تھی، مثلاً علی بن عیسٰی ہر دینار پر ایک دانق کٹوتی ادا کیا کرتے۔

ہوتے ہوتے سفتج نے "سفری چکوں" کی حیثیت حاصل کر لی، اور عام تاجر اپنے شہر کے بڑے ساہوکاروں سے سفتج لے کر تجارتی سفر کرنے لگے۔ تنوخی نے ایسے ایک شخص کی مثال دی ہے جو سفر کر رہا تھا، اور اس کے پاس سوائے پانچ ہزار دینار کے سفتج کے اور کوئی رقم نہ تھی۔

سفتج کے علاوہ چک بھی عباسی دَور میں متعارف تھے۔ چک اصل میں فارسی لفظ ہے۔ غالباً اس کا استعمال اسلام سے پہلے بھی ہوتا تھا، اور یہ کوئی بعید از قیاس بات نہیں، اس دَور میں ساہوکارہ نظام خوب رائج تھا۔ اور اُمراء و سلاطین ساہوکاروں کے پاس اپنا روپیہ امانت رکھتے اور وقتِ ضرورت رقعوں یا چکوں کے ذریعہ وہ اس روپے کو خرچ کرتے رہتے۔

یعقوبی کا بیان ہے کہ حضرت فاروقؓ پہلے خلیفہ تھے، اُنہوں نے چک استعمال کئے، اور چکوں کے نچلے حصّوں میں اپنی مہریں ثبت کیں۔ عباسی دَور میں چکوں کا استعمال ہوتا۔ بادشاہ جن لوگوں کو دینا چاہتے، انہیں اس مضمون کے چک دیا کرتے :-

حامل رقعہ ہٰذا کو خزانہ سے اتنے یا اتنے روپے دے دیئے جائیں۔

التنوخی صاحب نشوار المحاضرہ کا بیان ہے کہ عباسی دَور میں چکوں کے ذریعہ خرید و فروخت بھی ہوتی۔ مثلاً فضل بن یحیٰی نے ایک جائداد دو لاکھ درہم میں خریدی، قیمت نقد ادا کرنے کی بجائے دو لاکھ کا چک کاٹ دیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ عموماً شہزادوں اور بڑے آدمیوں کو چکوں کے ذریعہ ہی تنخواہ دینے کا قاعدہ جاری ہو گیا تھا۔ واثق کے جانشین المتوکل اور ابنِ زیات اور عمر بن فرج کے مابین دشمنی کی تفصیل بیان کرتے ہوئے طبری لکھتا ہے۔ کہ المتوکل شہزادگی کے زمانہ میں عمر بن فرج کے پاس آئے کہ ان سے کہہ کر اپنی تنخواہ کے چک پر مُہر لگوالیں۔ عمر بن فرج مسجد میں بیٹھے تھے۔

دلیں المتوکل جعفر، پہنچے۔ عمر بن فرج نے جعفر سے چک لیا اور یہ چک نفرت کے ساتھ دستخط کئے بغیر فرش پر پھینک دیا۔

طبری کے اس بیان سے جہاں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شہزادوں اور دوسرے بڑے لوگوں کو تنخواہیں چکوں کے ذریعہ دی جاتیں۔ وہاں یہ بھی معلوم ہوا، کہ چک جاری کرنے والے دفاتر اور تھے، جہاں سے تاریخ مقررہ سے پہلے ہی چک جاری ہو جاتے۔ لیکن ان چکوں کی اس وقت تک کوئی قیمت نہ تھی، جب تک ان پر مالیات کے حاکم نگران کے دستخط نہ ہو جاتے۔ عمر بن فرج واثق کے زمانہ کے مشیر مالیات تھے۔ اس لئے ان کے دستخط چکوں پر کرانے لازمی تھے۔

طبری کے اس بیان سے ایک اور بات بھی واضح ہوتی ہے کہ عمر بن فرج کے دستخط ہر بڑے افسر کی تنخواہ کے چک پر ضروری تھے۔ مثلاً جب جعفر نے عمر بن فرج کے اس رویّہ کی شکایت ابوالوزیر احمد بن خالد سے کی۔ جو عمر بن فرج کے افسر اعلیٰ تھے، تو انہوں نے خود یہی شکوہ کیا، انہوں نے خود یہی بات جعفر سے کی، کہ میں اس کا افسر ہوں، مگر میری تنخواہ کے چکوں پر بھی دستخط کرتے وقت یہ شخص ایسا ہی کرتا ہے۔

چکوں کا یہ رواج آگے چل کر اور زیادہ ہوا، معتمد راور مکتفی کے دور میں سلیمان بن الحسن بن مخلد، اور ابن الفرات اپنے خزانچیوں کے نام عموماً چک کاٹتے۔ مثلاً سلیمان بن الحسن نے ایک دن میں سولہ سو دینار کے چک کاٹے۔

عموماً لوگ روزانہ کا لین دین بھی چکوں کے ذریعہ کرنے لگے تھے۔ مثلاً مسکویہ کہتے ہیں کہ ۳۳۳ ہجری میں ایک شخص نے نو درہم کا چک کاٹ کر دیا۔

محمد جعفر شاہ پھلواروی

ذمّیوں کی حیثیّت

ذمی ان غیر مسلموں کو کہتے ہیں، جو ایک اسلامی ریاست میں رہتے ہیں، خواہ اکثریت میں ہوں یا اقلیت میں۔ بظاہر ان کی حیثیت محکوم کی ہوتی ہے، لیکن ان کی محکومیت دوسرے عام مسلمانوں کی محکومیت سے کچھ بھی مختلف نہیں ہوتی۔ اہلِ اسلام ہی کی طرح ان کی جانؔ، مالؔ، آبروؔ، مذہبؔ اور معبدؔ سب محفوظ رکھے جاتے ہیں۔ فرق دونوں کی زندگی میں صرف دو ہیں:۔

۱۔ ذمیوں سے جزیہ لیا جاتا ہے اور مسلمانوں سے زکوٰۃ۔

۲۔ ان کو ایسے کلیدی مناصب نہیں دئے جاتے، جہاں ذرا سی لغزش پوری ریاست کو خطرے میں ڈال دے۔

ان دو فرقوں کی وجہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کمزور طبقے کی زندگی کو رعائتوں اور سہولتوں سے محروم کر دیا گیا ہے۔ آئیے ذرا اس پر بھی ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں:۔

قرآن کی رُو سے جزیہ فقط اہلِ کتاب سے لیا جانا چاہیئے، جیسا کہ ارشاد ہے:۔

قاتلوا الذین لایؤمنون باللّٰہ ولا بالیوم الاخر ولا یحرمون ما حرم اللّٰہ و رسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتٰب حتیٰ یعطوا الجزیۃ عن یدٍ وھم صاغرون۔ (۹: ۲۹)

ان اہلِ کتاب سے جنگ کرو جو اللہ اور قیامت پر ایمان نہیں رکھتے، اور اللہ و رسوؔل کے حرام کردہ کو حرام نہیں کرتے، اور دینِ حق کو اختیار نہیں کرتے، تا آنکہ وہ ماتحت ہو کر ہاتھ سے جزیہ ادا کریں۔

یہ ایک ٹیکس ہے جو نہایت ہلکا ہے۔ فقہ حنفی میں بارہ درہم سے اڑتالیس درہم سالانہ تک ہے۔ (ایک درہم = کم و بیش سوا دو ماشہ چاندی) لیکن دراصل یہ ایک متبدل چیز ہے۔ ریاست اسلامیہ اس میں تغیر و تبدّل کر سکتی ہے۔ یہ ٹیکس صرف بالغوں سے لیا جائے گا۔ بچے، عورتیں، راہب، نہ کمانے والے، معذور، نادار، بیمار وغیرہ سب اس سے مستثنیٰ ہیں۔ بلکہ معذور اور مفلس کی کفالت خود ریاست کے ذمے ہے۔ اس ہلکے سے ٹیکس کے عوض ان سب کی جان و مال، آبرو، مذہب اور معبد محفوظ رہیں گے۔ ان کی حمایت میں ہر دشمن سے جنگ کی جائے گی۔ اور خود ان سے کوئی جنگی خدمت نہیں لی جائے گی۔ اگر وہ کسی وقت جنگی خدمات میں شرکت کریں گے تو یہ ٹیکس معاف کر دیا جائے گا۔ اس کے مقابلے میں اہلِ اسلام سے جنگی خدمات بھی لی جائیں گی، اور زکوٰۃ بھی، اور اس کی شرح دولت کی نسبت سے بڑھتی چلی جائے گی۔ اگر ایک ذمی ایک کروڑ روپے کا مالک ہو، جب بھی اس سے وہی ۴۸ درہم لئے جائیں گے لیکن مسلمان سے اس صورت میں اس کا چالیسواں (اگر ریاست اسی کو بحال رکھے) یعنی ڈھائی لاکھ روپے لئے جائیں گے۔ غور فرمائیے کہ

السلم فما جعل اللہ لکم علیہم سبیلا ۔ (۴ : ۹۰)   کر دیتا اور وہ تم سے جنگ کرتے۔ پس اگر وہ تمہیں چھوڑ دیں اور تم سے جنگ نہ کریں بلکہ صلح پیش کریں تو پھر اللہ تعالے تم کو ان پر (چڑھ دوڑنے کا) کوئی اختیار نہیں دیتا۔

اس آیت میں جو باتیں غور طلب ہیں وہ یہ ہیں :۔

(۱) محارب قوم کا وہ گروہ اگر اپنی قوم سے کٹ کر کسی معاہد قوم سے مل جائے تو اس کی پوزیشن یہ ہوجاتی ہے کہ نہ وہ مسلمانوں سے جنگ کرنا چاہتا ہے نہ اپنی قوم سے۔ ایسے گروہ سے جنگ نہیں کی جائے گی۔

(۲) بلکہ اگر وہ صلح کرنی چاہے تو اس کی پیش کش قبول کرنی ہوگی۔

(۳) جنگ کا مقصد اخلاقی اقدار کو قائم کرنا ہے نہ کہ دشمنی نکالنا۔ اس لئے مقہور و مغلوب قوم کے ساتھ منتقمانہ سلوک کرنے کی بجائے انسانیت کا سلوک ضروری ہے، اور اس مقصد کے لئے یہ کہہ کر خبردار کیا گیا ہے کہ اگر اللہ تم کو ان پر مسلط کر دے تو؟ پس اگر یہ چاہتے ہو کہ دوسرے بھی غالب ہو کر انسانیت کا برتاؤ کر نا سیکھیں، تو تم بھی ان کی مجبوری سے غلط فائدہ نہ اٹھاؤ، بلکہ ہر طرح کی ویسی ہی رعائتیں دو جو تم خود مغلوب ہونے کی حالت میں پسند کر سکتے تھے۔

پابندیٔ عہد پر زور۔ پھر یہ بھی یاد رکھئے کہ ان معاہدوں کو، خواہ وہ غالبانہ ہوں یا مساویانہ یا مغلوبانہ، محض کاغذی حیثیت کا معاہدہ نہیں قرار دیا گیا ہے بلکہ اتنی سختی سے ان کی پابندی کا حکم ہے، جس سے زیادہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ معاہدے اور مواثیق میاں بیوی کے درمیان بھی ہوتے ہیں، اللہ اور بندے کے درمیان بھی۔ لیکن یہ سب معاہدے ہمارے موضوع میں داخل نہیں۔ اس وقت ہم صرف ان آیات و احادیث کو درج کرینگے، جن کا تعلق قومی مواثیق سے ہے یا وہ عام ہیں۔ پہلے چند آیات ملاحظہ فرمائیے :۔

(۱) ...... الا الذین عٰھدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئاً ولم یظاھروا علیکم احداً فاتموا الیھم عھدھم الی مدتھم ...... (۹ : ۴)

(قتال کے بیان کردہ احکام سے وہ مشرکین مستثنیٰ ہیں) جن سے تم نے معاہدہ کیا اور تمہارے ساتھ کوئی کمی نہیں کی اور نہ تمہارے خلاف کسی کی مدد کی، ان لوگوں کے ساتھ ان کے عہد کو ان کی مدت تک پورا کرو۔

پھر آگے ارشاد ہوتا ہے :۔

فما استقاموا لکم فاستقیموا لھم ان اللہ یحب المتقین۔ (۹ : ۷)

جب تک یہ اپنے عہد پر قائم رہیں تم بھی مضبوطی سے قائم رہو (کیونکہ یہ عین تقوے ہے) اور اللہ تعالیٰ متقین کو محبوب رکھتا ہے۔

(۲) ...... والموفون بعھدھم اذا عٰھدوا۔ (۲ : ۱۷۷)

نیکوکاروں کی صفت یہ بھی ہے کہ جب وہ کوئی معاہدہ کرتے ہیں تو اسے پورا کرتے ہیں۔

یہ آیت تمام طرح کے معاہدوں پر مشتمل ہے خواہ وہ قومی ہو یا ذاتی، انسان سے ہو یا خدا سے۔

آسانی و یُسر ان محکوموں کے لئے ہے یا حاکم قوم کے لئے۔

دوسرا فرق کلیدی مناصب کے نہ دینے کا ہے۔ یہ اسی وقت تک ہے جب تک ریاست کے نصح (خیر خواہی) کا یقین نہیں آتا۔ ایک ریاست کی بنیاد جن نظریات پر قائم ہو اس کے خلاف نظریہ رکھنے والے کو دُنیا میں کہیں بھی ایسے نازک مناصب سپرد نہیں کئے جا سکتے جن میں ادنیٰ سی لغزش پوری ریاست کو برباد کردے۔ اور یہ کچھ ذمیوں کے ساتھ مخصوص نہیں۔ اگر اسلام میں بھی ایسے افراد ہوں، جن کی عقل و عمل پر اعتماد نہ ہو یا ان کی منافقت بھانپ لی گئی ہو، تو کلیدی اور نازک مناصب ان کے سپرد بھی نہیں کئے جائیں گے۔

ان ذمیوں کو صرف ایک درہم سے چار درہم ماہانہ کے عوض جو رعائتیں اور سہولتیں حاصل ہیں، ان کا ایک نمونہ اس صلحنامے میں دیکھئے جو سیدنا حضرت عمرؓ نے اہلِ ایلیا کو لکھ کر دیا تھا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ ھذا ما اعطی عبد اللہ عمر امیر المؤمنین اھل ایلیا من الامان، اعطاھم اماناً لانفسھم واموالھم ولکنائسھم وصلبانھم و سقیمھا وبریئھا وسائر ملتھا انہ لا تسکن کنائسھم ولا تھدم ولا ینتقص منھا ولا من حیزھا ولا من صلیبھم ولا من شیء من اموالھم ولا یکرھون علی دینھم ولا یضار احد منھم ..... (طبری ج۳)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ یہ وہ امان نامہ ہے جو اللہ کے غلام اور مومنوں کے امیر عمرؓ نے اہلِ ایلیا کو دیا ہے۔ یہ امان ہے ان کی جانوں، مالوں، گرجاؤں، صلیبوں، تندرستوں اور بیماروں اور ان کی ساری ملت کے لئے۔ ان کے گرجاؤں میں نہ سکونت اختیار کی جائے گی نہ ان کو منہدم کیا جائے گا، اور گرجاؤں کے کسی حصّے کو بھی نقصان نہیں پہنچایا جائے گا، ان پر کوئی دینی دباؤ نہ ڈالا جائے گا اور نہ ان میں سے کسی کو ضرر پہنچایا جائے گا۔

اہلِ شام کے ذمیوں کے لئے حضرت عمرؓ نے ابو عبیدہ کو یہ فرمان لکھا تھا:۔

وامنع المسلمین من ظلمھم والاضرار بھم واکل اموالھم الا بحلھا واوف لھم بشرطھم الذی شرطت لھم فی جمیع ما اعطیتھم۔

ذمیوں پر ظلم کرنے، ان کو کوئی نقصان پہنچانے اور ان کا مال ناجائز طریقے پر کھانے سے مسلمانوں کو باز رکھو اور ان سے جس معاملے میں جو جو شرطیں کی ہیں وہ سب پوری کرو۔

اپنے آخری وقت میں سیدنا عمرؓ نے جو وصیت فرمائی ہے، اس کا آخری حصّہ یہ ہے:۔

واوصیہ بذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ ان یوفی لھم بعھدھم وان یقاتل من ورائھم وان لا یکلفوا فوق طاقتھم ..... (بخاری)

میں ان لوگوں کے لئے جن کو اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ دیا گیا ہے (یعنی ذمیوں کے بارے میں) یہ وصیت کرتا ہوں کہ ان سے جو عہد کیا گیا ہے اسے پورا کیا جائے اور ان کی حمایت میں جنگ کی جائے اور ان کی استطاعت سے زیادہ ان پر کوئی بوجھ (ٹیکس وغیرہ کا) نہ ڈالا جائے۔

حضرت عمرؓ نے جرجان و آذربیجان و موقان کے ذمیوں کو امان نامہ لکھ کر دیا اس کے الفاظ یہ ہیں:۔

لھم الامان علیٰ انفسھم واموالھم وملتھم وشرائعھم ولا یغیر بشئ من ذلک ۔ (طبری)

ان ذمیوں کی جان و مال، ملت اور شریعت سب کو امان ہے اور کسی بات میں بھی ردّ و بدل نہیں ہوگی۔

یہ تمام رعائتیں حضرت عمرؓ کا کچھ اپنا ایجاد نہ تھیں۔ اس سے پہلے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود و نصاریٰ کو اسی قسم کی امان مرحمت فرمائی تھی۔ حضورؐ نے یہود بنی عوف کو جو عہد نامہ لکھ کر دیا تھا اس کے الفاظ یہ ہیں :۔

ان یھود بنی عوف أمة مع المسلمین ان بینھم النصر علیٰ من حارب وان بینھم النصح والنصیحة والبر دون الاثم وان بطانة یھود کانفسھم وان النصر للمظلوم ۔ (سیرت ابن ہشام)

یہود بنی عوف اور مسلمان اور قوم سمجھے جائیں گے، ہر حملہ آور کے مقابلے میں ایکدوسرے کی مدد کرینگے اور دونوں کے درمیان خیرسگالی اور نفع رسانی کے تعلقات رہیں گے، یہود کے حلیف بھی اس معاہدے میں شریک سمجھے جائینگے، مظلوم کی ہمیشہ مدد کی جائیگی۔

حضورؐ نے اسی قسم کا امان نامہ نجران کے عیسائی ذمیوں کو بھی دیا تھا جس کے الفاظ یہ ہیں :۔

لنجران جوار اللہ وذمة محمد النبیّ علیٰ انفسھم وملتھم وارضھم واموالھم وغائبھم وشاھدھم وعشیرتھم وتبعھم، وان لا یغیر وما کانوا علیہ ولا یغیر حق عن حقوقھم ولا یغیر کل ما تحت ایدیھم من قلیل او کثیر۔

اہل نجران کو اللہ کی پناہ اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذمہ حاصل ہوگا، ان کی جان، ملت، ملک، مال، ان کے موجود اور غیرموجود افراد، ان کی قوم اور ان کے متبعین سب کو امان ہے، ان کی موجودہ پوزیشن میں کوئی ردوبدل نہیں کی جائیگی، ان کا کوئی تغیر و تبدل نہیں کیا جائے گا۔

اوپر یہود کے معاہدے کا پہلا جملہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر ایک اُمت یا قوم ہونگے۔ تقسیم ہند سے پہلے یہ جملہ اس نظریئے کی تائید میں اکثر لوگ پیش کیا کرتے تھے، کہ ہندو مسلمان ایک قوم ہیں۔ لیکن اس حقیقت پر ان لوگوں کی نظر نہیں گئی، کہ یہ جملہ خود پورے معاہدے کا ایک جزو ہے۔ فقط بلینک چیک (BLARK CHECK) کے فریب آمیز وعدے پر اور کوئی معاہدۂ حقوق کے بغیر یہ فراخ دلی نہیں برتی گئی تھی۔ پھر یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ یہ تمام رعائتیں ایک مقہور و مغلوب قوم کو بطور ذمی دی گئی ہیں۔ متحدہ ہندوستان میں جبکہ مسلمان خود مقہور و مغلوب تھے، یہ رعائتیں دے کر طاقتور غیرمسلم قوم کے ساتھ ایک قوم بننے کا سوال ہی کیسے پیدا ہوتا تھا۔ درآں حالیکہ قرائن واضح وفائے عہد اور حسن نیت کی کوئی ضمانت نہ دیتے ہوں؟ کمزور قوموں سے معاہدہ کرتے وقت ان کو اس قدر رعائتیں کیوں دینی چاہئیں؟ اس کی ایک وجہ قرآن کی زبان سے سُنیئے :۔

.....الا الذین یصلون الیٰ قوم بینکم وبینھم میثاق اوجاءوکم حصرت صدورھم ان یقاتلوکم او یقاتلوا قومھم ولو شاء اللہ لسلطھم علیکم فلقاتلوکم فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم

قتال کے ان احکام سے مستثنیٰ ہیں وہ لوگ جو ایسی قوم سے مل جائیں، جن کے اور تمہارے درمیان کوئی معاہدہ ہو چکا ہے یا وہ لوگ تمہارے پاس بھیجے ہوئے متامل دل کے ساتھ آئیں کہ وہ تم سے قتال کریں یا اپنی قوم سے۔ اور اگر اللہ چاہتا تو ان کو تم پر مسلط

(۳) ...... الذین یوفون بعهد الله ولاینقضون المیثاق۔ (۱۳: ۲۰)

اولوالالباب وہ لوگ ہیں جو اللہ کے عہد کو پورا کرتے ہیں اور انسانی معاہدوں کو نہیں توڑتے۔

(۴) ..... وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم وبینهم میثاق۔ (۸: ۷۲)

اگر کسی جگہ کے مسلمان دینی معاملات میں تم سے مدد مانگیں تو تم پر ان کی مدد واجب ہے، لیکن اس قوم کے خلاف یہ مدد جائز نہیں جس سے تمہارا کوئی معاہدہ ہو چکا ہو۔

یہ آیت بڑی غورطلب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پابندی معاہدہ کی اخلاقی قدروں کو دینی و قومی تعصبات پر کامل ترجیح حاصل ہے۔

(۵) ان شر الدواب عند الله الذین کفروا فهم لایؤمنون ۰ الذین عاهدت منهم ثم ینقضون عهدهم فی کل مرة وهم لایتقون ۰ ..... واما تخافن من قوم خیانة فانبذ الیهم علی سواء ط ان الله لایحب الخائنین ۰ .... وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله ط انه هو السمیع العلیم ۰ وان یریدوا ان یخدعوك فان حسبك الله۔ (۸: ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۶۲)

اللہ کے نزدیک بدترین مخلوق وہ اہلِ کفر ہیں جو ایک تو ایمان نہیں لاتے، دوسرے تم ان سے معاہدہ کرتے ہو، تو وہ ہر موقعے پر اپنا عہد توڑ بیٹھتے ہیں اور ذرا بھی نہیں ڈرتے ..... اگر تمہیں کسی تمہیں کسی قوم سے خیانت (عہد شکنی) کا یقینی خطرہ پیدا ہو جائے تو ان کا عہد برابری کے اصول پر پھینک دو۔ اللہ خیانت کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا ..... اگر وہ مائل بہ صلح ہوں تو تم بھی صلح کی طرف جھک جاؤ اور اللہ پر بھروسہ رکھو، وہ سمیع و علیم ہے۔ اگر وہ (اس صلح میں) فریب کا ارادہ بھی رکھتے ہوں تو تمہارے لئے اللہ کافی ہے......

ان آیات میں قابلِ غور نکات یہ ہیں:۔

(۱) معاہدہ شکنی بدترین مخلوق کا کام ہے۔

(۲) عہد شکنی خیانت ہے۔ اللہ تعالیٰ یہ دونوں صفتیں اسلام لانے والوں میں دیکھنا کس طرح پسند کر سکتا ہے؟

(۳) اگر قرائن واضح سے خیانت کا خطرہ پیدا ہو جائے، تو کسی نقصان کا تجربہ ہونے سے پہلے ہی عہد نامہ ان کے آگے پھینک دیا جائے گا، مگر

(۴) اس میں بھی علی سواء کا خیال رہے گا جس کا مطلب میرے نزدیک یہ ہے کہ پورے معاہدے کی جن دفعات کو اور جس حد تک وہ توڑیں تم بھی اسی حد تک توڑو۔

(۵) جنگ پر صلح مقدم ہے۔ لہٰذا میلانِ صلح دیکھتے ہی آمادۂ صلح ہو جانا چاہیئے، اور جتنی رعائتیں ممکن ہوں سب دے کر صلح کر لینی چاہیئے۔

(۶) اگر معاہد قوم بدنیت بھی ہو تو صلح میں تامل نہ ہونا چاہئے۔ بلکہ اللہ پر بھروسہ رکھنا چاہیئے۔

ان آیات کے علاوہ اور بھی بہت سی آیتیں ہیں، جن میں معاہدے کو "ایمان" یعنی قسمیں قرار دیا گیا ہے، نقضِ عہد کی سخت مذمت کی گئی ہے اور پابندیٔ عہد پر زور دیا گیا ہے۔ اب اسی سلسلے کی کچھ احادیث بھی سُنیئے:-

عن صفوان بن سلیم عن عدۃ عن ابناء الصحابۃ عن آبائھم رفعوہ من ظلم معاھدا او انتقصہ اوکلفہ فوق طاقتہ او اخذ منہ شیئا بغیر طیب نفس فانا حجیجہ یوم القیامۃ۔ (ترمذی)

متعدد صحابہ حضور کا یہ فرمان روایت کرتے ہیں کہ جو معاہد پر ظلم کرے گا یا معاہدے میں کمی بیشی کرے گا یا اس کی قوت برداشت سے زیادہ اس پر (ٹیکس وغیرہ) کا بوجھ ڈالے گا یا اس کی خوشدلی کے بغیر اس سے کچھ وصول کرے گا تو بروزِ قیامت اس معاہد کی طرف سے وکیل ہوں گا۔

اس فرمان میں معاہد سے نرم شرطوں پر معاہدہ کرنے، اسے ہر طرح کی سہولت دینے، ظلم اور سختی سے بچنے اور ان شرائط پر قائم رہنے وغیرہ سب باتوں کا ایک ساتھ ہی ذکر آگیا ہے۔

عن ابی رافع قال بعثنی قریش الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما رأیتہ القی فی قلبی الاسلام فقلت یا رسول اللہ لا ارجع الیھم ابدا فقال انی لا اخیس بالعھد ولا احبس البُرد ولکن ارجع فان کان فی نفسک الذی فی نفسک الان فارجع فذھبت ثم اتیت صلی اللہ علیہ وسلم فاسلمت۔ (ابوداؤد)

ابو رافع کہتے ہیں کہ مجھے کفار قریش نے حضور کی خدمت میں بطور سفیر بھیجا۔ حضور کو دیکھتے ہی میرے دل میں اسلام اتر گیا۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں تو کبھی ان کے پاس واپس نہ جاؤں گا۔ حضور نے فرمایا کہ میں معاہدے میں غداری نہیں کرتا اور نہ سفیروں کو قید کرتا ہوں۔ تم اس وقت تو واپس جاؤ۔ پھر اگر تمہارے دل میں یہی جذبہ باقی رہے تو واپس آجاؤ۔ غرض اس وقت تو میں واپس آگیا۔ اس کے بعد دوبارہ حاضر ہو کر اسلام لے آیا۔

اس روایت پر غور کیجئے، ایک شخص خود اسلام لاتا ہے، مسلمانوں کی جماعت میں ایک آدمی کا اضافہ ہوتا ہے۔ جو بہت سے اضافوں کا سبب بن سکتا ہے، وہ خود کفار قریش میں لوٹ کر واپس جانا نہیں چاہتا۔ لیکن معاہدہ یہ ہو چکا ہے کہ اہلِ مکہ میں سے جو بھی مدینے جائے گا (خواہ وہ پہلے ہی علی الاعلان اسلام لا چکا ہو) واپس کر دیا جائے گا۔ معاہدے کی اسی دفعہ کی پابندی کا تقاضا یہ تھا کہ حضور نے ابو رافع کو واپس کر دیا۔

یہی ایک اور صحابی کے ساتھ بھی ہوا، جن کا نام ابو بصیر ہے۔ انھیں واپس لینے کے لئے دو شخص کفار قریش نے مدینے بھیجے اور حضور نے ان کو صرف معاہدے کی پابندی کی خاطر ایسی حالت میں بھیج دیا کہ ان دونوں کی جان، مال، آبرو کی کوئی ضمانت کہیں موجود نہ تھی۔ اور بالکل یہی صورت ابو جندل کے ساتھ عین صلح حدیبیہ کے موقعے پر ہوئی، جبکہ صلحنامے پر ابھی دستخط بھی نہیں ہوئے تھے۔

عن ابن عمر رفعه: ان الغادر ينصب له لواء يوم القيمة فيقال هذه غدرة فلان۔ (ابوداؤد وترمذی)

غداری (معاہدے کی خلاف ورزی اور بدعہدی) کرنے والے کے لئے قیامت کے دن ایک جھنڈا نصب کیا جائے گا اور بتایا جائے گا کہ یہ فلاں شخص کی بدعہدی کا نشان ہے۔

عن عمرو بن عبسة قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من کان بینہ وبین قوم عهد فلا یحلن عهدا ولا یشدنه حتی یمضی امده او ینبذ الیهم علی سواء۔ (ترمذی وابوداؤد)

جس کا کسی قوم سے کوئی معاہدہ ہو جائے وہ نہ اسے کھولے نہ باندھے تاآنکہ میعاد گزر جائے یا اعلانِ جنگ ہو جائے (ینبذ علی سواء کے معنی غایۃ المامول شرح التاج الجامع الاصول میں اعلانِ جنگ کے لکھے ہیں لیکن میرے نزدیک وہ معنی زیادہ صحیح ہیں جو اوپر فانبذ الیہم علی سواء کے ترجمے میں لکھے ہیں۔

حذیفہ اور حسیل غزوۂ بدر میں شریک نہ ہو سکے۔ یہ مکے سے باہر نکلے تھے کہ قریش نے انہیں گرفتار کر لیا، اور اس شرط پر چھوڑا کہ مدینے جاؤ، مگر مسلمانوں کے ساتھ ہو کر ہمارے مقابلے میں نہ آؤ۔ حضورؐ نے یہ قصہ معلوم کر کے فرمایا کہ:-

انصرفا نفی لهم بعهدهم ونستعین اللہ علیهم۔ (مسلم عن حذیفہ)

تم دونوں جاؤ، ہم بہرحال وفائے عہد کریں گے، اور دشمنوں کے مقابلے میں اللہ سے مدد کے طلبگار ہوں گے۔

جب ایک ذاتی عہد کا اتنا پاس ہے، تو قومی معاہدے کا اندازہ کچھ مشکل نہیں۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ معاہد قوموں یا ذمیوں کو صرف کاغذی ہی رعائتیں نہیں دی گئی ہیں، جو کچے دھاگے کی طرح توڑ کر جب ضرورت ہو ختم کر دی جائیں۔ بلکہ سختی کے ساتھ ان کی پابندی کا حکم ہے۔ اور اس کی خلاف ورزی کے لئے سخت وعیدیں ہیں۔

اس ساری داستان کی روح کیا ہے؟ کمزور اور مقہور قوموں کو رعائتیں اور سہولتیں دینا، مجبوروں کو سہارا دینا اور ان کی زندگی میں آسانی اور تیسیر پیدا کرنا۔

جناب ظہور الحسن ناظم سیوہاروی

کتابتِ قرآن

قرآن مجید کو حفظ و تعلیم میں جو تواتر حاصل ہے، اس کو علماء کرام نے ایسی خوبی سے ثابت کیا ہے کہ معاندین کو بھی تسلیم کرنے کے سوا چارہ نظر نہ آیا۔ اور وہ بھی کھلے الفاظ میں یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ قرآن جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، بجنسہٖ وہی ہے، ایک حرف کا فرق نہیں ہوا، چنانچہ اسلام کے ایک بہت بڑے مخالف سر ولیم میور لکھتے ہیں :-

"کوئی جزو کوئی فقرہ کوئی لفظ ایسا نہیں سنا گیا کہ جس کو جمع کرنے والوں نے چھوڑ دیا ہو اور کوئی لفظ ایسا نہیں سنا گیا جو اس مسلّم مجموعہ میں داخل کر دیا گیا ہو۔ جہاں تک ہماری معلومات ہیں دنیا بھر میں ایک بھی ایسی کتاب نہیں، جو قرآن کی طرح بارہ صدیوں تک ہر قسم کی تحریف سے پاک رہی ہو۔"

ڈاکٹر فان ہیمر لکھتے ہیں :-

"ہم قرآن کو ایسے ہی یقین کے ساتھ بعینہٖ محمدؐ کے منہ سے نکلے الفاظ سمجھتے ہیں جیسا کہ مسلمان اسے خدا کا کلام سمجھتے ہیں۔" (تاریخ القرآن صارم)

"جس حفاظت سے قرآن ہم تک پہنچا اس کی نظیر دنیا میں نہیں۔" (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام)

لیکن اس طرف کسی بزرگ نے توجہ نہیں کی کہ تعلیم و حفظ کے سوا قرآن مجید کو تواتر کتابت بھی حاصل ہے۔ اس پر کچھ لکھنے سے پہلے یہ بھی ضروری ہے کہ معاندین کے اس اعتراض کی حقیقت کو ظاہر کر دیا جائے، جو یہ کہتے ہیں کہ بوقتِ نزولِ قرآن اہلِ عرب لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے، نہ وہاں سامانِ کتابت موجود تھا۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ قرآن عہدِ رسالت میں تحریر میں نہیں آیا۔ ان لوگوں کو یہ مغالطہ دو لفظوں کا مطلب نہ سمجھنے سے واقع ہوا۔ انہوں نے یہ سنا کہ عرب کا زمانہ قبل از اسلام عہدِ جاہلیت کہلاتا ہے۔ اور اہلِ عرب اُمّی یعنی اَن پڑھ تھے۔ لیکن انہوں نے اس طرف غور نہیں کیا، کہ تاریخ کھلے منہ گواہی دے رہی ہے کہ اس کی یاد سے پہلے سے اہلِ عرب کے جہاز تمام دنیا کے سمندروں میں تیرتے پھرتے تھے۔ اور بحری تجارت اسی قوم کے ہاتھ میں تھی۔ کیا ایسی قوم نوشت و خواند و سامانِ کتابت سے محروم ہو سکتی ہے۔ انہوں نے یہ بھی نہیں سوچا کہ عرب دنیا کی تین بڑی سلطنتوں سے گھرا ہوا تھا۔ ایران، روم اور حبشہ، اور ان حکومتوں سے اس کے ہر قسم کے تعلقات تھے۔ ایسی صورت میں کس طرح ممکن ہے کہ وہاں سامانِ کتابت بھی نہ ہو، اور کوئی پڑھا لکھا نہ ہو۔

پس اُمّی کا لفظ دیکھ کر جو باعتبارِ اکثریت بولا گیا ہے، انہوں نے تمام ملک پر اَن پڑھ ہونے کا فتویٰ لگا دیا۔ وہ یہ بھی

نہ سمجھے کہ عہدِ جاہلیت اسلامی اصطلاح ہے۔ جو اس لئے قرار دی گئی کہ اہلِ عرب جاہلانہ مراسم و عقائد میں مبتلا تھے۔ عربوں کے کمالِ شاعری اور فصاحت لسانی کی مدح ہر مؤرخ نے کی ہے۔ یہ بات بغیر علم کیونکر پیدا ہو سکتی ہے۔ عرب شاعر امراؤ القیس نے شاعری کے چند قواعد مقرر کئے۔ اس کا خطاب خلّاق معانی تھا۔ یہ چیز کیا ایک بے علم کو حاصل ہو سکتی ہے۔ قصائد سبعہ معلقہ در کعبہ پر آویزاں تھے۔ جن کو سن کر آج بھی عربی کے ادیب سر دُھن رہے ہیں۔ کیا ایسے قصائد جہلا کہہ سکتے ہیں۔ اگر معمولی طور پر بھی ان امور پر غور کیا جائے، تو معلوم ہو جائے گا کہ وہاں خواندہ یا عالم لوگ تھے۔ مگر بہ نسبت دیگر ممالک کے کم تھے۔

عربی خط۔ حضرت اسماعیل نے عربی خط کو رائج کیا۔ اور ان کے فرزندوں نفیس و نصر وغیرہ نے اس میں اصلاحات کیں۔ پھر اسماعیلؑ کے پڑپوتے ہنظ بن جمل نے اس میں اصلاح کی۔ اب اس کا نام خط نبطی ہوا۔ ۰۰۰ قبل مسیح اہلِ معین نے اس میں اصلاح کی۔ اور اس کا نام جزم رکھا۔ جزم کو اہلِ سبا نے ترقی دی، اب اس کا نام مسند حمیری ہو گیا۔ اس میں مرار بن مرہ وغیرہ نے اصلاح کی مگر نام وہی رہا۔ ان سے یہ خط اہلِ حیرہ نے حاصل کرکے اصلاح کی۔ اس کا نام حیری ہو گیا۔ حیری میں ہمیع بن سلامان (نسل اسماعیل میں سینتیسویں پشت میں تھا) نے ۰۰۰ قبل مسیح اصلاح کی۔ اس کو اہلِ کوفہ نے ترقی دی۔ یہ کوفی مشہور ہوا۔ (یہ اصل خط کوفی نہیں) بنی ہاشم میں ایک شخص قیرا بن موز تھا (۰۰۰ قبل مسیح) جس نے اصلاح کی، اور یہ قیرا موز مشہور ہوا۔ اس میں کچھ اصلاحات اہلِ عراق نے کرکے عراقی نام رکھا۔ یہ خط خلیفہ مامون رشید کے عہد تک جاری رہا۔ اس سے خط نستعلیق نکلا۔ خط حیری میں خلیل بن احمد ۰۰۰ نے بہت سی اصلاحیں کیں، وہ یہ خط کوفی مشہور ہوا۔ اصل خط کوفی یہی تھا۔ علامہ ابو العباس قلقشندی نے لکھا ہے کہ خط کوفی آخر عہد بنی امیہ میں ایجاد ہوا۔ (صبح الاعشیٰ جلد سوم) پھر علی بن حمزہ کسائی نے کوفی میں کچھ اصلاح کی۔ (فہرست ابن الندیم) چنانچہ اس طرح اس خط سے پچیس خط نکلے۔ عرب کے ان تمام خطوں پر غور کرکے ابنِ مقلہ وزیر نے ۰۰۰ میں خطِ نسخ ایجاد کیا۔ یہ خط اس قدر مقبول ہوا کہ دنیا میں پچیس کروڑ انسان اس کو استعمال کرتے ہیں۔ (ادب العرب) غرض عربی خط سے تقریباً سو خط ایجاد ہوئے۔ صرف ایک خط کوفی سے بارہ قلم نکلے۔ عربی خط کی خوبی پر نظر کرکے کُردی، ترکی، فارسی، اسپانی، سندھی اور اردو نے اسی کو اختیار کر لیا۔ ہندوستان کے قدیم گجراتی خط پر سے اگر نکات ہٹا دئے جائیں تو کوفی خط ہے۔ غرض عربی کے فنِ کتابت کی طرح کسی دوسرے ملک و قوم کا فنِ کتابت اپنی تاریخ اس صفائی سے بیان نہیں کر سکتا۔

سامانِ کتابت۔ اہلِ عرب کی قدیم تحریرات پتھر کی تختیوں اور روغنی کپڑوں پر برآمد ہوئی ہیں۔ مسیحی فاضل نوفل نے لکھا ہے کہ عرب ایک کپڑے کو روغن دے کر لکھنے کے لئے بناتے تھے۔ اس کو ہرق کہتے تھے (صناجۃ الطرب) قرطاس (کاغذ) کا رواج بھی عرب میں تھا۔ قرآن مجید میں ہے (کتاباً فی قرطاس) سامانِ کتابت کے بہت سے نام تھے۔ کتف، اسنار، زبیر، الواح، رق، قلم، مداد (روشنائی)، نون (دوات)، سفرہ (نویسندہ)، کاتب (نویسندہ)، سفید پتھر کی پتلی پتلی چکنی تختیاں بناتے تھے، ان کو لخاف کہتے تھے۔ کھجور کے درخت کی شاخوں کے جوڑ کے پاس ایک کھال چمڑے کی طرح ہوتی ہے۔ اس کو گوند وغیرہ سے چکنا کرکے ورق بناتے تھے۔ اس کو عسیب کہتے تھے۔ لکڑی کی پتلی تختیاں بناتے تھے۔ ان کو قتب کہتے تھے۔ اونٹ یا بکرے کے شانے کی چوڑی

ہڈی کی تختی بناتے تھے۔اس کو کتف کہتے تھے۔ ہرن کی کھال کے بھی ورق بناتے تھے۔

مسیحی فاضل نوفل نے لکھا ہے کہ عرب میں اسلام سے قبل نوشت و خواند کا رواج تھا۔ (صناجۃ الطرب)

سرولیم میور نے لکھا ہے "محمدؐ کے دعوائے نبوّت سے بہت پہلے مکّہ میں فنِ تحریر مروّج تھا۔ اگرچہ اہلِ مدینہ اہلِ مکّہ کے برابر تعلیم یافتہ نہ تھے۔ لیکن وہاں بھی بہتیرے ایسے لوگ موجود تھے جو اسلام سے پہلے لکھنا جانتے تھے۔ (دیباچہ لائف آف محمدؐ)

کتب تاریخ سے ثابت ہے کہ مکّہ میں صرف خاندانِ قریش میں سترہ آدمی لکھنا جانتے تھے۔ (طبقات ابنِ سعد)

قریش کے غلام بھی لکھنا جانتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کا غلام عامر بن فہیرہ لکھنا جانتا تھا۔ (بخاری)

حضرت عائشہؓ کا آزاد کردہ غلام ابو یونس لکھنا جانتا تھا۔ (ترمذی)

بعض عورتیں بھی لکھنا جانتی تھیں۔ مثلاً شفا بنت عبداللہ۔ (ابوداؤد)

شروع شروع میں جو لوگ مسلمان ہوئے، ان میں دو چار کے سوا سب خواندہ تھے۔ ابو بکرؓ۔ عثمانؓ۔ خالد بن سعید وغیرہ۔

کتباتِ عرب۔ عربوں میں کتابت کا فن کس قدر قدیم ہے، اس کا ثبوت مندرجہ ذیل کتبات سے ملتا ہے:۔

(۱) مکتشفین کو ایک کتاب ملی ہے۔ اس کا نام کتاب الاموات ہے۔ زمانۂ تصنیف کا پتہ نہیں چلا لیکن اس کی قدامت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس میں وہ الفاظ ہیں جو اب سے چھ ہزار سال قبل متروک ہو چکے تھے۔ یہ کتاب خط ہیروغلیفی میں ہے۔ (ادب العرب حصّہ اوّل)، ہیروغلیفی خط ان عربوں نے ایجاد کیا، جو مصر میں جا کر آباد ہو گئے تھے۔

(۲) علاء میں چند کتبات ایسے برآمد ہوئے ہیں جو ایک مجہول خط میں ہیں۔ جو خط سبائی سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔ ان کتبات کا نام ثمودی ہے۔ (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا)

(۳) یمن و حضرموت میں چند کتبات برآمد ہوئے ہیں، جن پر حضرت ہودؑ علیہ السلام ۲۰۰۰ قبل مسیح کے عقاید کندہ ہیں۔

(۴) یمن میں ایک عورت کی قبر کا کتبہ برآمد ہوا ہے۔ یہ اُس زمانے کا ہے جب حضرت یوسفؑ کے عہد میں مصر میں قحط پڑا تھا۔ اس میں حضرت یوسفؑ ۱۸۰۰ قبل مسیح کو مخاطب کیا گیا ہے۔

(۵) نزار بن عدنان ۱۳۰ قبل مسیح کی قبر کا کتبہ برآمد ہوا ہے۔

(۶) امراء القیس ۳۲۸ء کی قبر کا کتبہ برآمد ہوا ہے۔

(۷) تقریباً ۴۵۰ء میں اہلِ عرب نے قصائد سبعہ معلقہ لکھ کر در کعبہ پر آویزاں کئے۔ (صناجۃ الطرب)

(۸) ایک دستاویز قرضہ نوشتہ عبدالمطلب ۵۴۰ء جد رسول اکرم صلعم برآمد ہوئی ہے۔

(۹) رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی دالانامے برآمد ہوئے ہیں۔ جن کے فوٹو بارہا شائع ہوئے ہیں۔ اور جن کو عیسائیوں نے پیش کیا ہے۔ یورپین اخبارات نے ان پر مقالے لکھے ہیں۔

کتابتِ قرآن۔ سب سے پہلے قرآن کی جو آیت نازل ہوئی اس میں کتابت کی طرف اشارہ ہے:۔

علم بالقلم — قلم سے علم سکھایا

پھر سورۂ قلم کا نزول ہؤا۔ اس میں بھی ایسا ہی اشارہ ہے۔ اور ارشاد ہے:۔

یا ایہا الذین امنوا اذا تداینتم الخ — مسلمانو! قرض اور اس کے وعدے کو لکھ لیا کرو

جب معمولی باتوں کے لکھنے کی تاکید ہے، تو قرآن کیوں نہ لکھا جاتا ہوگا۔ حدیث میں ہے :۔

لا تکتبوا عنی شیاء غیر القرآن الخ — مجھ سے قرآن کے سوا کچھ نہ لکھو

قرآن کی کتابت پر قرآن میں اندرونی شہادتیں بھی ہیں :۔

قالوا اساطیر الاوّلین اکتتبھا — یہ پرانے قصے ہیں جن کو نبی لکھاتا ہے اور لوگ لکھتے ہیں

اور :۔

ذلك الكتاب لا ريب فيه — اس کتاب میں کچھ شک نہیں

صحفاً مطھرۃ۔ — رسول تم کو پاک صحیفہ سناتا ہے

کتاب اور صحیفہ تب ہی کہا جائے گا، جب لکھا ہؤا ہوگا۔ حضورؐ نے فرمایا ہے:۔

لا یمسہ الا المطھرون۔ — قرآن کو چھوئیں مگر پاک لوگ۔

چھؤا جب ہی جائے گا جب لکھا ہؤا ہوگا۔ حضورؐ نے قرآن کو دیکھ کر پڑھنے کا بڑا ثواب فرمایا ہے۔ دیکھ کر پڑھنا بغیر کتاب کیونکر ممکن ہے۔ حضورؐ سے ایک سفر میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ میرے قرآن کا ایک جزو گم ہو گیا۔ حضورؐ نے ایک جگہ قرآن لٹکے ہوئے دیکھے، اور حضورؐ نے فرمایا کہ قرآن کو دشمن کے ملک میں نہ لے جاؤ۔ چالیس صحابیوں سے کتابتِ قرآن کی خدمت متعلق تھی۔ ان میں ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ۔ علیؓ۔ زیدؓ۔ زبیرؓ۔ معاویہ بن ابی سفیان۔ خالد بن سعیدؓ وغیرہ تھے۔ (روضۃ الاحباب و تاریخ طبری و طبقات ابن سعد و کتب صحاح ستہ)

بخاری میں روایت ہے کہ جب آیت لا یستوی القاعدون نازل ہوئی، تو حضورؐ نے فرمایا، کہ فلاں کاتب کو بلاؤ، وہ تختی وغیرہ لے کر آیا۔ اس سے کہا یہ آیت لکھو۔

دارمی میں عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ ہم رسولِ کریم کے گرد حلقہ کئے ہوئے لکھ رہے تھے۔

نزول قرآن کا آغاز ۱۷ رمضان المبارک مطابق ۲۸ جولائی سنہ ۶۱۰ء بروز دوشنبہ سے ہؤا۔ اور جبریلؑ نے اعوذ و بسم اللہ کے بعد آپ کو پڑھایا (اقراء باسم ربك الذی خلق خلق الانسان من علق اقراء وربك الاكرم الذی علم بالقلم علم الانسان مالم یعلم) لیکن ابھی آپ کو تبلیغ رسالت کا حکم نہیں ہؤا تھا۔ ڈھائی برس کے بعد ربیع الاوّل میں دوسری سورۃ نازل ہوئی (یا ایہا المدثر) اس میں تبلیغ کا حکم تھا۔ آپ نے تبلیغ شروع کی۔ یہ دوشنبہ کے دن کا واقعہ ہے۔ خدیجہؓ، علیؓ، ابوبکرؓ اور زیدؓ پہلے مشرف باسلام ہوئے پھر پنجشنبہ کو خالد بن سعید مسلمان ہوئے۔ یہ پانچویں مسلمان تھے۔ اسو۔۔۔سے

کتابتِ قرآن شروع ہوئی۔ خالد بن سعید پہلے کاتب ہیں۔ ان کی بیٹی ام خالد نے بیان کیا کہ سب سے پہلے بسم اللہ میرے باپ نے لکھی (استیعاب جلد اوّل) چونکہ علیحدہ علیحدہ آیتیں اور سورتیں نازل ہوتی تھیں، اور بعض دفعہ کئی کئی سورتوں کا نزول ساتھ ساتھ ہوتا تھا۔ اس لئے حضورؐ نے علیحدہ علیحدہ کاتب مقرر کر رکھے تھے۔ ۳ ربیع الاوّل ۱۱ھ کو آپ کو آخری وحی ہوئی۔ اس کو ابی بن کعب نے لکھا۔ حضورؐ کی حیات میں یہ کتابتِ قرآن کی آخری تاریخ تھی۔ حضورؐ کے عہد میں انتیس صحابیوں نے قرآن لکھ کر جمع کر لیا تھا۔ ان میں سے حضرت مجمع کے قرآن میں ایک یا دو سورتیں رہ گئی تھیں۔ طبقات ابنِ سعد و ازالۃ الخفاء وغیرہ تمام کتابوں میں اس قسم کی روایتیں ہیں۔

مکّہ معظمہ میں خط تیر امور رائج تھا۔ اس لئے مکّہ میں جس قدر کتابتِ قرآن ہوئی اسی خط میں ہوئی۔ (فہرست ابن الندیم) مدینہ میں خط حیری رائج تھا، یہاں اس خط میں لکھا گیا۔ ۲۰ھ ہجری سے خط کوفی میں کتابت ہونے لگی۔ ۳۱۸ھ سے خط نسخ میں لکھنے کا رواج ہوا۔ اور اس پر اجماعِ اُمت ہو گیا۔ اب اس کے خلاف نہیں لکھا جاتا۔ یہ خط ابن مقلہ وزیر (۳۲۸ھ) کی ایجاد ہے۔

جناب سیّد ہاشمی فرید آبادی

قدیم لاہور

کتاب الہند (البیرونی) میں اشارۃً اور آداب[1] الحرب (فخرِ مدبّر) میں صراحۃً منقول ہے کہ نویں صدی عیسوی (قرن سوم ہجری) کے اواخر میں "لاہور" ایک جداگانہ ریاست کا نام تھا جو بیاس تا چناب پھیلی ہوئی تھی۔ اس ریاست کے راجہ ایسے غیر معروف رہے کہ ان کا اور ان کے خاندان کا نام تک مشتبہ ہو گیا۔ مگر اتنا واضح نظر آتا ہے کہ ان کا اودہند یا گندہارا کے ہندو شاہیوں سے کوئی رشتہ نہ تھا۔ انہوں نے جہاں بیاس کے کنارے بعض بستیاں بسائیں ایک راوی کے کنارے "لوہور" آباد کیا۔ پھر بقول آداب الحرب خاندان کے دوسرے اور سب سے اقبال مند راجہ بنرت نے لوہور کو سورج[2] دیوتا کا مندر بنا کے چار چاند لگائے۔ صاحب آداب الحرب نے اس مندر کے آثار دیکھے، اور پتہ دیتا ہے کہ یہ مندر وہاں تھا جہاں اب (ربع اول قرن ہفتم ہجری میں) "مسجد جلیشی" بنی ہوئی ہے۔ خاندان[3] کے تیسرے راجہ نے لاہور کا قلعہ بنوایا۔ آداب الحرب نے اس مقام کی بھی نشان دہی کی ہے۔ مگر ہماری اب کچھ رہ نمائی نہیں کر سکتی۔ ادہر اس زمانہ میں کشان خاندان کی قدیم سلطنت سکڑتے سکڑتے "گندہارا" (یعنی جہلم سے حدود کابل تک اور کشمیر کے جنوبی پہاڑیوں سے ملک سندھ کے ریگستان تک) محدود ہو گئی تھی۔ ساتویں صدی عیسوی میں "ہوئیں چو سنگ" چینی درویش نے اس خاندان کو "ترکی شاہی" کے لقب سے یاد کیا۔

دوسری تاریخوں میں صرف "شاہی" آتا ہے۔ ان کا دارالحکومت ویہند (اودہند یا کشمیر کی راج ترنگنی میں اودھا ہنڈپور) پشاور سے کوئی تیس میل شمال مشرق کی طرف موجودہ ضلع مردان میں بستا تھا۔ اب "ہنڈ" کے نام سے اس کے کھنڈر گزشتہ عظمت کا مرثیہ سناتے ہیں۔ "ترکیوں" سے ان کے برہمن وزیر نے حکومت اچک لی جیسا کہ ہندوستان میں اکثر ہوا ہے۔ البیرونی نے ان نئے راجاؤں کو "ہندو شاہیہ" کا امتیازی نام دیا ہے۔ ڈاکٹر باقر صاحب کو اصرار ہے کہ آگے چل کر چالاک

---

[1] اس تصنیف اور مصنف کا حال ذرا تفصیل سے کسی آیندہ اشاعت میں نظر سے گزرے گا۔

[2] سورج کے لئے سنسکرت میں "راوی" بھی آتا ہے۔ ممکن ہے مندر اس نام سے اور لاہور کی ندی، مندر کے نام سے موسوم ہو۔ اگرچہ ندی کے نام کو "ایراوتی" سے مستخرج بتایا جاتا ہے۔

[3] ڈاکٹر محمد باقر نے اسے "خشتی مسجد" لکھا ہے (ص۱۱)، موصوف کے سامنے متحف برطانیہ کا خطی نسخہ تھا۔ ہم نے اس کی عکسی نقل مخزونہ کتب خانہ پنجاب یونیورسٹی (ورق ۱۴۳) پر حصر کیا۔

برہمن کے جانشین جیئی راج پوت ہو گئے تھے۔ جے پال انہی کے اخلاف میں تھا جس نے غزنی کے ترکوں سے لڑائی مانگی۔ پھر شکست کھائی۔ اور پشاور تک آدھی مملکت گنوائی تھی۔ آداب الحرب کی بیش قیمت اگرچہ نادر تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ جے پال نے اس نقصان کی تلافی یوں کی۔ کہ کمزور دیکھ کر لاہور والوں پر چڑھ دوڑا۔ اور ان سے خراج وصول کیا۔ پھر دوسرے حملے میں ساری ریاست چھین لی۔ ہمارے اس واحد راوی کے بقول یہ شکمی انقلاب ۳۸۹ھ م ۹۹۹ء میں ظہور پذیر ہؤا۔ (آداب الحرب ۱۲۳)

اُردو زبان کا محاورہ شرم سے ڈوب مرنا آتا ہے، مگر کہتے ہیں جے پال نے اپنی ہر بار کی ہار اور جذیہ دے کر چھوٹنے کا داغ اس طرح دھویا کہ چتا میں بیٹھ کر جل مرا۔ بیٹا انند پال فاتح لاہور جو اس نئے مقبوضہ کا والی بنایا گیا تھا، اب ویہند میں باپ کا جانشین ہؤا۔ اور چند سال میں غزنی سے ایک بڑی جنگ لڑنے کی تیاریاں کیں جس میں کئی باہر کے ہندو راجا اور جنگلی کھوکروں کی فوجیں انند پال کی حلیف تھیں۔ دریائے سندھ کے پار ویہند کے قریب ترک مجاہدین سے خونریز معرکے پڑے۔ محمود کو فتح ہوئی۔ بھاگنے والے ہزاروں کی تعداد میں مارے گئے۔ بظاہر اس فیصلہ کن جنگ نے راجہ کو ویہند چھوڑنے پر مجبور کیا۔ سندھ پار کا سارا علاقہ غزنی کا نیا صوبہ بن گیا اور اس کا دارالحکومت پشاور (پرشور، فرشور) قرار پایا۔ انند پال نے ہٹ کر نندنہ (یا نندونہ) میں ٹھکانہ بنایا۔ جس کا دفاعی مورچہ نمک کی پہاڑیاں تھیں۔ عقب میں کشمیر کے پہاڑ پُشت پناہی کرتے تھے۔ لیکن انسان کے عزم وسعی کے مقابلے سے دریا اور پہاڑ سب عاجز ہیں۔

گرزِ محمودی کی پیہم ضربات نے قدرتی اور مصنوعی استحکام توڑ ڈالے۔ انند پال کی وفات اور اس کے بیٹے تری لوچن پال کی مسند نشینی کو زیادہ دن نہ گذرے تھے، کہ غزنوی سیلاب کی موجوں نے نمک کے پہاڑ گھلا دئے۔ اور تُند و تیز محاصرہ کے بعد اپنے دیرینہ حریف کا نیا پائے تخت ہاتھ مروڑ کے چھین لیا۔ یہ زبردست قلعہ جہلم کے کنارے موجودہ خوشاب کے قریب واقع تھا۔[۱۵] اگرچہ سنین میں اختلاف ہے، لیکن ہم عصر اور بعد کی اکثر فارسی تاریخوں میں اس فتح کو خاص دھوم دھام سے بیان کیا ہے۔ اور یہاں کے نئے قلعدار سارو غ کا بھی ارکان و عمائد سلطنت کے ساتھ ذکر آتا ہے۔ حقیقت میں نندونہ کا حصنِ حصین فوج اور ذخائر سمیت کیا ہاتھ سے گیا، کہ ہندو شاہی حکومت کے پائے اُکھڑ گئے۔ (۴۰۴ھ/۱۴-۱۰۱۳ء)

اس کے وارث پھر کہیں قدم نہ جما سکے اور یہ روایت کہ انہوں نے آخر میں لاہور کو راج دھانی یا مامن بنایا، بعد کی قیاس آرائی معلوم ہوتی ہے۔ راجہ تری لوچن پال کو ہم آیندہ کشمیر کے سرحدی پہاڑوں میں سرگردان اور کشمیر کے حکمرانوں سے امداد کا خواہاں دیکھتے ہیں۔ سابقہ دارالحکومت ویہند کی دولت ضرور کافی مقدار میں نندونہ کو منتقل کر لی گئی تھی۔ اس قلعہ کے ساتھ اب وہ سب مجاہدین غزنی کا مالِ غنیمت بنی۔ خود راجہ بچ کر نکل گیا۔ مگر اس کی فوج کا بڑا حصہ نندونہ میں محصور تھا اس نے ہتھیار ڈال دئے۔ غنائم کی فہرست میں کئی سو جنگی ہاتھی، بہت سے اونٹ گھوڑے، کثیر زر و جواہر، بیش بہا ساز و سامان ہاتھ آنے کی

۱۵؎ ایک زمانے کے بعد یہ قلعہ فاترہ ملبے کا ڈھیر رہ گیا۔ اسی کو مقامی لہجے نے "ٹلا" موسوم کیا۔

خوش خبریاں تحریر ہیں۔

تری لوچن پال اس نقصانِ کثیر کی تلافی نہیں کر سکا اور جہاں تک ہم اندازہ کر سکتے ہیں لاہور اُن دنوں مالی یا دفاعی اعتبار سے ایسی پشتبانی کے قابل نہ تھا کہ غزنی کے سیلِ بے پناہ کو روک لیتا۔

غرض چند سال تک کوہستان سوالک میں ہاتھ پاؤں مارنے کے بعد "ہندو شاہی" پنجاب سے رخصت ہوگئی۔ راوی کے کنارے مُسلم شاہی نے اپنی نئی بستی آباد کی۔

پُرانا شہر۔ وہ قطعۂ ارض جہاں لاہور نے سر اُبھارا، آس پاس کی زمین سے قدرے اُبھرا ہوا ہے۔ اسے آیندہ سربلندی کا شگون کہہ سکتے ہیں۔ قریب ہی راوی نے گود پھیلائی اور شمال سے بل کھا کے مغرب کی طرف بہ گئی ہے۔ سطح بحر سے یہ مقام کوئی آٹھ سو فیٹ اونچا، ۳۱° ۳۰ً عرض بلد شمالی اور ۷۴° ۲۰ً طول بلد مشرق پر واقع ہے۔ ایک مستشرق یہ جتائے بغیر نہ رہ سکا، کہ قریب قریب اسی عرضِ بلد پر پہلے عالمِ اسلامی کا ایک اور بزرگ شہر قاہرہ آباد کیا گیا تھا۔[1]

یہ سُراغ چلانا محال ہو گیا ہے، کہ مسلمانوں کی آمد کے وقت شہری آبادی کہاں اور کتنی تھی۔ "سورج کے مندر" اور ایک قلعہ کا اوپر مذکور ہوا، مگر ان کا محلِ وقوع کبھی کا ماضی کے اُفق میں ڈوب چکا ہے۔ اس قیاس کی بنیاد کہ ہندو لاہور موجودہ اچھرے میں بستا تھا، چند پرانے آثار یا ان کے ناموں پر اُٹھائی گئی تھی۔[2] یہ دلیل کہ کسی زمانے میں شہر کو "اچھرا لاہور" کہتے تھے، قیاس کو سہارا دیتی ہے لیکن تحریری شہادت اور زمانی تعین کے بغیر زبانی روائتیں تاریخ کے بازار میں افواہِ عام سے زیادہ قیمت نہیں رکھتیں۔

سچ پوچھیے تو مقام کا نہ ملنا کچھ حیرت کا مقام نہیں۔ کیونکہ عہدِ اسلامی سے قبل خود نام غائب ہے۔ قدیم ہندو ادب خواہ افسانوی ہو یا مذہبی جیسا اور جتنا کچھ ہاتھ آسکا، لاہور کے ذکر سے خالی ہے۔

یونانی[3] اہلِ علم سکندر کے زمانے سے ہندوستان، خصوصاً شمالی ہند سے، خاصی شناسائی بہم پہنچاتے ہیں۔ اِسترابو۔ پلینی اور بطلیموس کے جغرافیوں میں باختر سے پاٹلی پتر تک قدیم شاہ راہوں اور مشہور منزلوں کا سُراغ ملتا ہے، لاہور کا کہیں نام نہیں آتا، حالانکہ ان کے انگریز مترجم و شارح یقین رکھتے ہیں کہ سکندر یونانی کے لشکر نے لاہور کے کہیں قریب ہی سے

۱؎ انسائی کلوپیڈیا برٹانکا۔ نیز دیکھیے اِمپی رئیل گزی ٹیر بذیل "لاہور"

۲؎ یعنی بھیروں کا مندر "اڈہ" چاند رات؛ دیکھیے محمد لطیف کی انگریزی کتاب لاہور۔ طبع ۱۸۹۲ء ص ۴۰؛ نیز ڈسٹرکٹ لاہور سنہ ۱۹۱۶ء ص ۳۶

۳؎ شہر کی وجہ تسمیہ کہ اسے راجہ چندر جی کے کسی بیٹے "لو" نے اپنے نام پر آباد کیا محض افسانہ ہے جس کی روایت کا سلسلہ بھی "خلاصۃ التواریخ" (تالیف ۱۱۰۷/۱۶۹۵ء) سے آگے نہیں چلتا۔ سنسکرت میں "لو" بہ معنی کھیت کاٹنا وغیرہ اور لوہ = لوہا، دونوں عام لفظ تھے۔ کسی خیالی شخصیت کے بجائے ان سے "لوہور" کا نسبہ منسوب کرنا ہمارے نزدیک زیادہ قرینِ عقل ہوگا۔

راوی کو عبور کیا تھا۔ طرفہ تر یہ کہ چینی فاضل ہوئین چوئنگ جس نے ساتویں صدی عیسوی میں کئی برس ممالک ہند کی سیاحت کی، گردو پیش کے کئی مقامات (سانگلا، جلندھر وغیرہ) کا حال سُناتا ہے، لاہور کا لفظ مُنہ سے نہیں نکالتا۔

کشمیر دراجپوتانہ کے بعض "وقائع" میں لاہور کا بہ حیثیت ایک ملک یا ریاست نام آتا ہے۔ اور لطیف کے بقول وہاں کے بعض راجپوت خاندان اپنے بزرگوں کا نکاس لاہور سے بتاتے ہیں۔

لیکن یہ سب روایات بعد کی باتیں ہیں۔ ہمیں خواہی نخواہی مسلمانوں کے روشن دَور میں آنا ہی کی قریب العصر کتابوں کا آسرا ڈھونڈنا پڑے گا۔ ان میں کتاب الہند (بیرونی)، زین الاخبار (گردیزی)، تاریخ بیہقی پانچویں صدی کے نصف اوّل یعنی سلاطین غزنوی کے عہدِ اقبال میں تالیف ہوئی تھیں[۵۲]۔ ان میں بعض جگہ "ولایت لوہور" کا اس طرح مذکور ہے۔ گویا یہ پورے صوبے یا ملک کا نام تھا۔ مغالطے کا ایک سبب یہی ہوا کہ (قلعہ) "مندکگور" کو کہیں کہیں دار الملک یا دار الحکومت لوہور لکھ دیا ہے۔ (مثلاً بیہقی، ص۲۲۴ کتاب الہند ص۱۵۱)۔ بعد کی تاریخوں میں ہمارے شہر کا ایک اور "قلعۂ لہور" سے بھی التباس ہو گیا جو کشمیر کی سرحد کے قریب وادیٔ سندھ میں واقع تھا۔ اور بیرونی اسے قلعہ راج گری کے ساتھ نہایت مضبوط قلعہ بتاتا ہے۔[۵۳] غالباً یہی سرحد کشمیر کا لہور بعض متون میں لوہ گر۔ لوہ کوٹ اور لوہر کوٹ کا روپ بدل کر سامنے آتا ہے۔

مندکگور۔ محمود پور؟۔ "مندگگور" (متبادل، مندھکور، مندھاکھکور) اس لئے زیادہ تعلیمات کا باعث ہوا کہ عہد مسعود اوّل کے بعد اس کا نام و نشان محو ہو جاتا ہے۔ پانچویں صدی کے متاخر شعرا یا بعد کے مصنف بھول کر بھی اسے یاد نہیں کرتے غور کرنے سے ہم اس کی وجہ تسمیہ سمجھ سکتے ہیں کہ کھوکھر کی جمع "ککور" بنائی گئی تھی۔ گویا وادیٔ جہلم کے ان جنگلوں کو عربی جامہ پہنا کر مجلس ادب میں لائے تھے۔

منڈیا منڈا، کو زمانہ حال کی "منڈی" سمجھئے، اور اگر کھوکھروں کی ایسی کوئی منڈی یا بازار احاطہ بند کی گئی ہو تو یہ بھی کوئی دُور از دستور بات نہ ہو گی۔ آخر میں خاص ورق فرسائی کے بعد تصدیق ہوئی کہ لاہور کی پرانی بستی کے ساتھ یہ اس کا قلعہ یا قلعہ بند مقام تھا جس میں حکومت کے دفاتر، خزانہ وغیرہ رہتا تھا[۵۴]

ایڈورڈ ٹامس جس نے قبل از مغل مسلمان بادشاہوں کے سکّے بڑی محنت سے جمع اور مطالعہ کئے، اپنی مشہور کتاب

---

۵۱ کتاب مذکور صفحہ ۲

۵۲ کتاب الہند، طبع سخاو۔ لندن ۱۸۸۷ء۔ تاریخ بیہقی (عہد سلطان مسعود ابن محمود) طبع ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ۔ زین الاخبار (جز) طبع محمد ناظم، برلن ۱۹۲۸ء

۵۳ قلعہ راج گری غرب جنوب (در کشمیر)، و قلعہ کبوه عن غربہ، ما رایت احصن منہما ص۱۱۷ نیز ترجمہ انگریزی سخاو ج ۱، ص۲۰۸

۵۴ سخاو ترجمہ کتاب الہند جلد ۲ صفحہ ۳۴۱ حاشیہ بحوالہ قانون مسعودی از بیرونی۔

"کرانکلز اوف دی پٹھان کنگز اوف ڈیلہی"[1] میں مندکور یا مندھکور کو "محمود پور" کی بگڑی ہوئی صورت قرار دیتا ہے۔ محمود لاہور یا محمود پور میں ضرب کئے ہوئے کئی سکے[2] متحف برطانیہ اور لاہور کے عجائب خانے میں بھی محفوظ ہیں۔ ان پر خلیفہ وقت القادر باللہ اور یمین الدولہ (سلطان) محمود کا نام اور ۴۱۸ھ، ۴۱۹ھ سن ثبت ہے۔ ماہر اثریات جنرل کیننگ ہم جس نے بڑی کد و کاوش سے ہندوستان کا قدیم جغرافیہ لکھا۔ قیاس کرتا ہے کہ مسلمانوں نے فتح کے بعد لاہور کا قلعہ بنوایا۔ اور اس کا نام محمود پور تجویز کیا تھا جو متروک ہو گیا۔ محمد لطیف مرحوم کے نام ایک خط میں بھی تکرار کی ہے کہ یہ نیا قلعہ محمود کے مشہور جاں نثار غلام ابو النجم ایاز نے تعمیر کرایا تھا۔[3] ایاز کا لاہور میں کوئی نیا قلعہ بنوانا بعید از قیاس نہیں، مگر جیسا کہ ہم جانتے ہیں، وہ آٹھ دس برس بعد (۴۲۷ھ — ۱۰۳۶ء) لاہور بھیجا گیا تھا۔[4] اس کے زمانہ میں یا آیندہ "محمود پور" کا نام کسی کتاب یا کتبے میں نہیں ملتا۔ حالانکہ قریبی عہد یعنی سلطان مودود، متوفی ۴۴۱ھ/۱۰۴۹ء و فرخ زاد بن مسعود اول کے چند لاہور کے مضروبہ سکے سلامت ہیں[5] جن پہ "لوہور" ہی نقش ہے۔

اڈورڈ ٹامس نے اپنے قول کے توضیحی دلائل نہیں پیش کیں، باریک بینوں کو الجھن میں ڈال دیا۔[6] ورنہ یہی بات اگر رُخ بدل کہی جاتی تو شاید اس کی چول بیٹھ جاتی۔ البیرونی اور بیہقی کی تحریروں سے واضح ہے کہ مندکور، خود لاہور کا یا اس کے متصل قلعے کا نام تھا اور اس سے دار الحکومت کا کام لیا جاتا تھا یعنی اس کے احاطے میں سرکاری دفاتر قائم کئے گئے تھے۔

قرینہ کہتا ہے کہ شروع میں اسی بے ڈھنگے نام کو بدل کر محمود پور تجویز کیا گیا۔ اور چند ابتدائی سنین میں اس کے دار الضرب سے وہ سکے مضروب ہوئے جن پر صاف صاف محمود پور تحریر ہے۔ لیکن چند ہی سال میں جب قبضہ کرنے والوں نے کوئی نیا قلعہ اور جدید ایوانِ حکومت بنا لئے، تو وہ ٹکسال بھی بدل گئی۔ پھر شہر کے عام فہم نام "لوہور" کی شہرت میں محمود پور دب کر متروک ہو گیا۔ جس طرح کچھ پہلے مندکور کے منہ پر محمود پور کا برقع اُڑھا دیا گیا۔ یہ روایت کہ لاہور ہی کو سلطان محمود نے بسایا غالباً سبحان رائے کی خلاصۃ التواریخ سے چلی، جس کا ایک غیر معقول قطعۂ تاریخ بھی نقل کیا گیا ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود اعظم کے پچاس برس بعد اس کا ایک پوتا شہزادہ سیف الدولہ محمود لاہور میں اپنے

---

[1] تاریخ پنجاب اردو از ڈپٹی محمد لطیف ای آئی سی صفحہ ۱۴ و ۱۹

[2] غالباً اسی بنا پر ڈاکٹر محمد ناظم جنہوں نے سلطان محمود پر تحقیقی مقالہ انگریزی میں لکھا، کننگ ہم کا قول قبول نہیں کرتے۔

[3] سکہ جات مخزونہ متحف لاہور۔ دیکھئے محمد لطیف کی انگریزی کتاب لاہور صفحہ ۳۹۸ و ۳۹۹

[4] ڈاکٹر محمد باقر نے اس قول کی تنقید میں کئی صفحے لکھے ہیں: "لاہور پاسٹ اینڈ پریزنٹ صفحہ ۱۵ تا ۱۷" ان کا بیان ہے کہ لاہور سکوں پر سن درج نہیں ہے۔ لیکن ایڈورڈ ٹامس نے اپنی کتاب مذکور کے حاشیہ صفحہ ۴۸ پر لندنی ذخیرے کے ایک نقرئی درہم کندہ (وُڈ کٹ) نقش چھاپا ہے جس میں سنہ ثمان عشرۃ و اربعمایۃ کی صراحت شبہے کا شائبہ تک نہیں چھوڑتی۔

باپ سلطان ابراہیم غزنوی کی طرف سے نائب السلطنت ہو کر آیا۔ شہر نے اس کے زمانے میں بڑی ترقی اور وسعت پائی۔ تاریخ نے ظلم کیا کہ اس شہزادہ کا نام تک بھلا دیا۔ ممکن ہے کہ وہ اپنے زمانے میں بانئ شہر لاہور کہلاتا ہو، بعد والوں نے اس کے نام کو بھی پردادا یعنی سلطان محمود سے منسوب کر دیا! شہزادہ موصوف کے حالات ہم نے تیسرے باب کی فصل دوم میں جمع کئے ہیں۔

اس ضمن میں پُرانے نام اور مقام کی نسبت چند کلمے اور لکھنے رہ گئے ہیں:۔

ہمارے زیرِ نظر عہد میں مسلمان شعراء اور مؤرخین اسے عموماً (لہور) لوہور یا لُہاور (لہاوور) موسوم کرتے ہیں۔ بیہقی کی جو تاریخ سلامت رہی اس کے آخر میں ایک جگہ "لاہور" لکھا ہوا ملا۔ (صفحہ ۸۲۹ ہمگر ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ کے اس مطبوعہ نسخے میں بہت غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ ممکن ہے یہ بھی یہاں سہوِ کتابت یا مصحح کا تسامح ہو۔ کشف المحجوب اور بعض دوسری کتابوں میں "لہور" یا لہانور پڑھا جاتا ہے۔[۱]

شاعروں نے ضرورتِ شعری کے عذر پر اس نام کو جو مروڑیاں دی ہیں، ان کی مختلف مثالیں ان کے کلام میں دیکھ سکتے ہیں ـــــ سرِدست یہ لکھنا کافی ہے کہ غزنوی اور غوری عہد میں یہ شہر زیادہ تر لوہور اور لُہا وور ہی مشہور تھا۔ پنجابی بھی تو آج بھی لہور تلفظ کرتا ہے۔

مسلم لاہور کا محلِ وقوع موجودہ شہر اور اس کے مضافات سے زیادہ مختلف اور بعید نہ تھا۔ دلیل اس کی، چند یقینی اور ظنی آثار ہیں۔ جو نو سو سال سے زیادہ زمانے کی ٹھوکریں جھیل گئے۔ اور آج بھی تصوّر کو جولانی دے کر محمود، مسعود، ابراہیم وبہرام (غزنوی) کی بارگاہوں میں باریاب کرا دیتے ہیں۔ مگر اسے بزرگانِ دین کی کرامت سمجھئے یا ملّتِ اسلامی کے ذوقِ روحانی پر محمول کیجئے کہ دُنیا کے اُن بڑے بڑے بادشاہوں اور فرمانرواؤں کے عالی شان قصور و محلات، مقابر و آثر سب محو و بےنشان ہو گئے، باقی رہی تو ایک مہاجر و عزلت گزین درویش کی ڈھیری کہ گنج بخش کے نام سے آج بھی فیض کے موتی لٹاتی ہے۔ ان بزرگوار (شیخ علی ہجویریؒ) کی تاریخ وفات ۴۶۵ھ (مطابق ۷۳-۱۰۷۲ء) ہے۔ امیر ایاز کا انتقال ۴۴۹ھ (مطابق ۵۷-۱۰۵۷ء) میں ۱۶ برس پیشتر ہوا تھا اور موجودہ رنگ محل کے قریب اس کی قبر دکھاتے ہیں۔ مگر اس کی صحت پر پوری طرح وثوق ظاہر کرنا مشکل ہے۔[۲]

---

[۱] مطبوعہ نسخوں میں اس کی صورت اور بھی بگڑی ہوئی نظر آتی ہے (مثلاً بہنور، بھنور وغیرہ طبع ۱۹۲۳ء اسلامیہ سٹیم پریس لاہور صفحہ ۲) مگر مصنفؒ کا قول کہ "من اندر دیار ہند در بلدہ لہور کہ از مضافات ملتان ہست" اس اعتبار سے لائقِ لحاظ خیال کیا جائے گا، اس وقت یعنی ۱۱ویں صدی کی نواح تک لاہور اتنا کم معروف تھا کہ پتہ دینے کے لئے "از مضافات ملتان" لکھنا ضروری ہوا۔ کشف المحجوب کے نفیس روسی نسخے (طبع لینن گراڈ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء) میں یہ جملہ متن میں شامل نہیں کیا۔ دوسرے نسخوں کے حوالے سے ذیلی حاشیے میں چھاپ دیا ہے۔ صفحہ ۱۱

[۲] اس قبر کے بارے میں ہم عصر یا قریب العصر شواہد نہیں ملتے۔ پھر اسی نام یا عرف "ایاز" کے دو ایک اور امیر بھی شمسی سلاطین کے زمانے میں لاہور گزرے۔ اگرچہ عزالدین ایاز کبیرخانی جس کا بعض انگریزی تاریخوں میں نام لیا گیا ہے، آخر میں ولایت لاہور سے ہٹا دیا گیا اور ہمیں معلوم ہے کہ اُچھ میں فوت ہوا۔

جتنا داتا صاحبؒ کے مزار کو حاصل ہے۔ اگلی صدی کی چند قبریں زنجانی بزرگوں سے منسوب ہیں جن کا تذکرہ اپنی جگہ پر آئے گا۔

لیکن ساتویں صدی کے بالکل ابتدائی سنین میں قطب الدین ایبک نے وفات پائی (۶۰۷ھ مطابق ۱۲۱۰ء) وہ پاکستان و ہند کا پہلا آزاد مُسلم سلطان تھا اور شاید انہی میدانوں میں جہاں اب یونی ورسٹی کے لڑکے گیند بلا کھیلتے ہیں، چوگان کھیلتے میں گھوڑے سے گر کر فوت ہُوا۔ قبر آج تک پُرانے لاہور کی حدود کا اشارہ کرتی ہے۔ مؤلف تحقیقاتِ چشتی نے معمر لوگوں سے سُنا کہ وہاں سنگِ مرمر کا دو منزلہ گنبد نہایت پُرشکوہ بنا تھا۔ سکھوں نے اپنی چند روزہ حکومت میں پتھر کی خاطر تڑوا دیا۔ قبر ہنوز انارکلی بازار کی ایک گلی میں ملتی ہے۔ بہر حال یہ دو قبریں دَورِ غزنوی و غوری کے اوّل و آخر کی نشانیاں جنہیں لاہور نے ابھی تک کلیجے سے لگا رکھا ہے۔

شاہد حسین رزاقی

سیاسی نظریہ سازی پر تحریکِ اصلاح کا اثر

ازمنۂ وسطیٰ یورپ کے زوال و انحطاط کا دور تھا۔ اس زمانہ میں دو بڑی طاقتیں تھیں۔ ایک تو شہنشاہ اور دوسرا پوپ شہنشاہ مقتدر ترین حکمران تھا۔ اس کی شہنشاہی کو روئے زمین پر خدا کی سلطنت اور خود اس کو اس خدائی سلطنت کا حاکمِ اعلیٰ تسلیم کیا جاتا تھا۔ پوپ عیسائی دنیا کے کلیسائی نظام کا سردار تھا جس کا یہ دعویٰ تھا کہ رومن کلیسا خدا کا قائم کردہ ہے۔ اس لئے اس کے سردار کا اقتدار ہمہ گیر ہے چنانچہ نہ صرف اہلِ کلیسا بلکہ شہنشاہ کی رعایا اور خود شہنشاہ پر بھی اس کو کامل اختیار حاصل ہے۔ ان متضاد دعووں کا نتیجہ یہ نکلا کہ آخر کار شہنشاہ اور پوپ کے حامی حکمرانوں کے درمیان جنگ شروع ہوگئی۔ اور پوپ و شہنشاہ کی کش مکش کا یورپ کے تمام ممالک پر گہرا اثر پڑا۔ شہنشاہیت کے خلاف اہلِ کلیسہ کی جدوجہد کے علاوہ اس زمانہ کے معاشری اور سیاسی حالات نے بھی شہنشاہ کے اقتدار کو کمزور کردیا اور مذہبی اصلاح کی تحریکوں نے پوپ کی خودسری کو ختم کردیا۔ ان تحریکوں سے متاثر ہوکر اس دور کے نظریہ سازوں نے مطلق انسانی کی مخالفت اور دستوری و نمایندہ حکومت کی حمایت میں جو نظریات پیش کئے ان سے بخوبی یہ اندازہ ہوسکتا ہے کہ یورپ کے دورِ ظلمت میں بھی جمہوری تفکر کی شمعیں کس طرح روشن رہیں۔ اور مطلق العنانی کی جڑوں پر خواہ وہ دنیاوی حکمرانوں کی ہو یا کلیسائی نظام کے سردارِ اعلیٰ کی جو شہنشاہ سے بھی زیادہ مطلق انسان اور خودسر ہوگیا تھا، ان تحریکوں نے کیسی کاری ضرب لگائی۔

شہنشاہ اور پوپ کی کش مکش میں پوپ کو جو کامیابیاں ہوئیں ان کی وجہ سے وہ ایک زبردست اور خودسر طاقت بن گیا تھا۔ اور دین و دنیا کے اقتدار کو اپنی ذات میں مرتکز کر لینے کی جدوجہد کر رہا تھا۔ کلیسائی نظام تمام عیسائی دنیا میں پھیلا ہوا تھا اور اس کے عہدہ دار بہت طاقتور اور دولت مند تھے۔ کلیسا کے اختیارات اتنے وسیع تھے کہ ہر ملک میں اسکی حیثیت ایک متوازی حکومت جیسی ہوگئی تھی یہ سارا نظام روم کے پادری پوپ کے تحت تھا جس کو تمام رومن کیتھولک سینٹ پیٹر کا روحانی جانشین تصوّر کرتے تھے۔ نظامِ کلیسہ پر اس کو کامل اقتدار حاصل تھا۔ وہ قانون بناتا اور براہِ راست حکومت کرتا تھا۔ تمام اساقفہ اس کی اطاعت اور وفاداری کا حلف لیتے تھے۔ پوپ کے وکلا مختلف ممالک میں کلیسائی مجالس کی نگرانی کرتے تھے۔ جو شخص پوپ کے احکام کی تعمیل نہ کرتا اس کو وہ خارج از دین قرار دے دیتا تھا۔ اس کا یہ دعویٰ تھا کہ کلیسائی نظام خدائی نظام ہے۔ پوپ اس نظام کا سردارِ اعلیٰ ہے۔ اس لئے اس کا اقتدار عالمگیر ہے۔ عوام اور حکمران سب اس کے تابع ہیں۔ وہ شہنشاہ تک کو معزول کرسکتا ہے۔ لیکن دنیا میں کوئی طاقت ایسی نہیں جو اس سے بازپرس کرسکے۔ پوپ جو کچھ کرتا ہے وہی حق ہوتا ہے۔ اور اس سے خطا سرزد نہیں ہوسکتی۔ پوپ کی اس خودسری

نے ایسے حالات پیدا کر دئے کہ نہ صرف حکمران بلکہ اہلِ کلیسہ بھی اس کی مطلق العنانی کی مقاومت کرنے لگے۔ اور مذہب و کلیسا کی اصلاح کے لئے جو تحریکیں نمودار ہوئیں۔ انھوں نے نہ صرف کلیسائی نظام کو متاثر کیا بلکہ اس دَور کی سیاست اور سیاسی نظریات پر بھی اثر انداز ہوئے۔ چنانچہ سیاسی تفکّر نے ایک ایسی نئی راہ اختیار کی کہ مذہبی آزادی کی جدوجہد سیاسی آزادی اور عوامی حقوق کی جدوجہد بنتی گئی۔

پوپ کی خودسری کے مخالفوں نے سب سے پہلے یہ استدلال پیش کیا کہ پوپ کا عہدہ انتخابی ہے۔ اور وہ خود اپنے فیصلوں کی تعمیل کے لئے اپنے حامی اُمراء اور کلیسہ کے مقتدر عہدہ داروں کا دستِ نگر ہے۔ ایسا شخص حکمرانوں کو اپنے تابعدار اُمراء کی حیثیت دے کر عالمگیر عیسائی شہنشاہیت کا فرماں روا ہونے کا دعویدار کس طرح ہوسکتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی پوپ کے اس دعوے کی تکذیب کی گئی، کہ اس سے کوئی خطا سرزد نہیں ہوسکتی۔ آخرکار یہ اُصول تسلیم کر لیا گیا، کہ پوپ بھی غلطی کر سکتا ہے، اور یہ خیال درست نہیں کہ پوپ سے کوئی غلطی سرزد نہیں ہوسکتی۔ اس کے علاوہ اگر پوپ سے بڑا جرم سرزد ہو اور اس پر الحاد کا الزام عائد ہو تو کلیسہ کی نمائندہ کونسل اس کو برطرف کر سکتی ہے۔ اس طرح پوپ کی مطلق العنانی پر بتدریج پابندیاں عائد ہونے لگیں۔ ۱۳۷۸ء سے ۱۴۱۷ء تک کے طویل زمانہ میں آدگنن میں پوپ کی جبری سکونت اور انتشارِ عظیم کی وجہ سے بھی پوپ کے اقتدار پر کاری ضرب لگی، اور یہ نظریہ پیش کیا جانے لگا کہ سیاسی نظام میں عوام کے اقتدارِ اعلیٰ کا اصول کلیسائی نظام میں بھی اختیار کرنا ضروری ہے لہٰذا پوپ کی مطلق العنانی کی روک تھام کرنے کے لئے اس کو کلیسائی تنظیم کے سامنے ذمہ دار اور جوابدہ بنایا جائے۔ ۱۴۱۵ء میں مجلس کانسٹنس میں تو اس مفہوم کی قرارداد بھی لائی گئی تھی کہ کلیسائی نظام کا اقتدارِ اعلیٰ پوپ کو نہیں بلکہ عیسائی دنیا کی جنرل کونسل کو حاصل ہے۔ اس نظریہ کے حامیوں کا یہ خیال تھا کہ دنیاوی اقتدار کی طرح پوپ کا اقتدار بھی عوام کے حقوق و اختیارات کا پابند ہے اس لئے پوپ پر ان کی نمائندہ مجلس کے اقتدار کو تسلیم کرنا لازمی ہے۔ اس قسم کے خیالات کا اثر یہ ہؤا کہ پوپ کی مطلق العنانی کمزور پڑنے لگی۔ اور کلیسائی نظام میں بھی جو عیسائی دنیا میں پھیلا ہؤا تھا جمہوری عناصر بڑھنے لگے۔ کلیسائی نظام کو جمہوری بنانے کا تصوّر اس عہد کے ممتاز مفکروں کے نظریات میں بہت نمایاں ہے۔ مارسیلو نے اپنی کتاب "محافظِ امن" میں پوپ کے دعووں پر بڑی سخت تنقید کی ہے۔ اس کے نزدیک تمام اقتدار کا منبع عوام ہیں، اور وہی قانون سازی کا اعلیٰ اقتدار رکھتے ہیں۔ حکمران خواہ وہ دنیاوی ہوں یا مذہبی عوام کے اس اقتدار کو روبہ عمل لانے والے نمایندے ہوتے ہیں۔

چنانچہ کلیسائی نظام کے بارے میں مارسیلو کا یہ نظریہ تھا کہ تمام عیسائیوں کا اقتدار ناقابلِ انکار حقیقت ہے اور اس اقتدار کا اظہار ایک ایسی نمایندہ کونسل کی شکل میں ہونا چاہیئے جو لازمی طور پر عام انتخابی اصول پر قائم ہوئی ہو۔ پوپ کی حیثیت اس نظام کے صدر سے زیادہ نہیں ہوسکتی۔ اور اس پر اقتدار پوپ کا نہیں بلکہ نمایندہ کونسل کا ہو۔ مارسیلو نے کلیسہ پر نمایندہ کونسل کا اقتدار قائم کرنے سے بھی زیادہ اہمیت اس چیز کو دی ہے کہ کلیسائی نظام ملک کی حکومت کا تابع ہو تاکہ تفریق و انتشار ختم ہو جائے، اور ایک نمایندہ حکومت ملک کے تمام طبقوں پر حکمراں ہو۔ ملک کی حکومت کو قوی بنانے کی ضرورت کو

دوسرے مفکروں نے بھی محسوس کیا اور اس بارے میں دانتے مارسیلو کا ہم خیال ہے۔ لیکن اس کا طرزِ فکر مختلف ہے۔ دانتے نے اپنی کتاب ملوکیت میں دنیاوی اقتدار کو بھی الوہی مرتبہ اور الوہی آغاز کا حامل قرار دیا۔ کیونکہ وہ چاہتا تھا کہ مقدس سلطنتِ روما قومی اور کلیسائی دونوں عناصر کو قابو میں رکھ کر اتحاد و استحکام پیدا کرے۔

دانتے کے نزدیک دینی اقتدار پوپ کو اور دُنیاوی حکمراں کو حاصل ہے، اور یہ خیال بالکل مہمل ہے کہ پوپ اختیارِ حکمرانی عطا کرتا ہے۔ کیونکہ خود پوپ کو ہی خداء شہنشاہ، یا نوعِ انسانی کی اکثریت کی جانب سے نہ تو اختیارِ حکمرانی حاصل ہے اور نہ وہ یہ اختیار عطا کرسکتا ہے۔ ہس کا یہ خیال تھا کہ حقیقی کلیسہ پوپ یا چند افراد پر نہیں، بلکہ تمام عیسائیوں پر مشتمل ہے۔ پاپائی ملوکیت نہ تو الوہی نظام ہے اور نہ پوپ کو دُنیاوی اقتدار حاصل ہونا چاہئے۔ گارسن اور نکولس دونوں کا یہ نظریہ تھا کہ پوپ کی حیثیت عوام کے ایک انتظامی عہدہ دار سے زیادہ نہیں، اور بلا تو اقتدار عوام کو حاصل ہے۔ گارسن نے کونسل کو مقتدر ادارہ اور پوپ کو صرف وقتی طور پر اختیارِ تمیزی سے کام لینے کا مجاز قرار دیا۔ اور نکولس کی یہ رائے ہے کہ سیاسی تنظیم کی طرح کلیسائی نظام میں بھی کونسل ہی مقتدر جماعت ہے، اور پوپ اس کے سامنے جوابدہ ہے۔

پوپ کی مطلق العنانی اور اقتدار پر سب سے زیادہ کاری ضرب تحریکِ اصلاح سے لگی۔ جو سولہویں کے آغاز میں مارٹن لوتھر نے شروع کی تھی۔ چودھویں صدی میں جان وکلف اور جان ہس نے پوپ کے نظریات کی مخالفت اور کلیسہ کی اصلاح کی تحریکیں شروع کی تھیں۔ جو پاپائیت سے بغاوت کی تحریکِ عظیم کا آغاز تھیں۔ لوتھر بہت ذہین اور حساس انسان تھا۔ اور دلی خلوص کے ساتھ کلیسائی نظام کی خرابیاں دُور کرنا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس نے مذہبی اصلاح کے لئے پوپ اور رومن کیتھولک کلیسا کے خلاف جو تحریک شروع کی، اس سے کلیسا میں ترقیات کی راہ ہموار ہوگئی۔ پروٹسٹنٹ تحریک نے ایمان کے ذریعہ خدا سے فرد کا تعلق قائم کیا۔ کلیسائی امور میں تحقیق و دریافت اور توضیح فیصلہ سے کام لینے کا اصول بنایا۔ مذہبی معاملات میں خیال و عمل کی آزادی دی۔ اور پوپ اور اہلِ کلیسا کا اقتدار ختم کر کے مذہبی امور میں عوام کو مقتدر بنایا۔ ان مصلحین کی یہ خواہش تھی، کہ کلیسائی نظام ابتدائی نوعیت کا ہو، جو جمہوری تھا۔ ماضی کی طرف واپسی کے اس نظریے نے جمہوریت کو ترقی دی اور مذہبی آزادی، سیاسی آزادی کی پیش رو ثابت ہوئی۔

لوتھر کو مذہب سے اس قدر لگاؤ تھا کہ وہ سیاست میں دلچسپی لینا نہ چاہتا تھا۔ لیکن اس کا مقصد پوپ کے بین الاقوامی اقتدار کو توڑنا تھا اس لئے وہ حکمرانوں کی حمایت پر مجبور ہوگیا۔ لوتھر سیاسی آزادی اور جمہوریت سے زیادہ امن و امان اور تحفظ کا خواہاں تھا۔ اور امن و تحفظ اور اتحاد و استحکام اس زمانہ میں دنیاوی حکمرانوں کی طاقت ہی سے حاصل ہوسکتے تھے۔ اس کے علاوہ لوتھر کو حکمرانوں کا اس لئے بھی خیال تھا کہ وہ اپنی مذہبی اصلاحات کو ان کی مدد سے ہی کامیاب بنا سکتا تھا۔

ایک اور بڑا مذہبی مصلح جان کالون تھا، جو لوتھر کی طرح قدامت پسند نہ تھا۔ لیکن مذہبی اصلاحات کو کامیاب بنانے کے لئے وہ بھی حکمراں کی حمایت کرنے پر مجبور تھا۔ چنانچہ کئی سال تک اس نے پروٹسٹنٹ ملکوں میں حکمرانوں کی حمایت کی۔

اپنے اصلاح شدہ کلیسا میں کالون نے جمہوری عناصر کو محدود رکھا۔ کالونیت ولیوں کی حکومت کی خواہاں تھی، اور اس طرح جمہوریت کے لئے گنجائش نہ تھی۔ لیکن آگے چل کر اس سے عوامی حقوق کے تحفظ میں مدد ملی اور کالونیت حکومت اور کلیسہ دونوں میں مطلق العنانی کی شدید مخالف ہوگئی۔ سولہویں اور سترھویں صدی میں کالونیوں نے مذہبی آزادی کے لئے جدوجہد کی اس کا نتیجہ جمہوریت اور آزادی کی ترقی کی شکل میں نکلا۔ جینوا میں کالون کے قائم کردہ کلیسائی نظام میں احیائی عنصر نمایاں تھا، لیکن دوسرے مقامات میں کالوینی نظام جمہوری نظام پر قائم ہؤا۔ کالوینی یہ چاہتے تھے کہ حکومت عوام کے مذہبی معاملات میں مداخلت نہ کرے۔ چنانچہ انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ مذہبی معاملات میں اقتدارِ اعلیٰ اس مذہب کے پیروؤں کو حاصل ہے

اسکاٹ لینڈ میں پرسبٹیرین کلیسا نے عوام کی مذہبی آزادی کے یہ نظریات زیادہ شدّت سے پیش کئے۔ اور انگلستان و امریکہ کے کانگریگیشنل اور انڈی پنڈنٹ کلیساؤں نے مذہبی اقتدار اور مذہبی آزادی کے ان اصولوں کو کلیسا کے جمہوری نظام کی اساس بنا کر ترقی دی اور نظریۂ معاہدۂ معاشری کے اصول کو مذہبی نظام پر بھی منطبق کیا۔ پیوریٹین کلیسا نے شہری آزادی کے اصول کو بھی بڑی شدّت سے اختیار کیا۔ پہلے تو انہوں نے انگلستان میں کلیسائی نظام میں جمہوریت نافذ کی، اور پھر جب پلگرم فادرس نے امریکہ میں قدم رکھا، تو نیو انگلینڈ میں اپنے جمہوری تصوّرات کے تحت ایک ایسے معاشرہ کا آغاز کیا، جس میں مذہب اور حکومت سب کی بنیاد جمہوری رکھی گئی۔

تحریک اصلاح کی وجہ سے یورپی ممالک میں ایسے مذہبی فرقے پیدا ہوگئے، جن کے عقائد حکمراں کے عقائد سے مختلف تھے۔ اور ان فرقوں نے ایسے نظریات کی اشاعت شروع کی، جن کا سیاست پر اثر پڑا۔ چنانچہ حکمراں کے ہم فرقہ تو ایسے نظریات پیش کرتے تھے، جو حکومت کے اقتدار اور ملکی اتحاد و استحکام کی حمایت کرتے۔ اور مخالف فرقہ کے نظریات اس کے برعکس ہوتے تھے۔ میریانہ رومن کیتھولک تھا اور پروٹسٹنٹ حکمران کے اقتدار اور مرکزیت کو کمزور کرنے کے لئے اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ عوام کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ طرزِ حکومت کو بدل دیں۔ کیونکہ اُنھوں نے اپنا جو اختیار حکومت کے تفویض کیا ہے وہ اس کو واپس لے سکتے ہیں۔ سواریز کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ کیتھولک رعایا پروٹسٹنٹ حکمران کی اطاعت پر مجبور نہیں۔ چنانچہ اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ حکمراں کو جو اختیار حاصل ہے وہ رعایا کا تفویض کردہ ہے۔ اور رعایا مقتدرِ اعلیٰ ہے تفویض کردہ اختیار لازمی طور پر مشروط ہوتا ہے۔ اور حکمراں کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ رعایا کے بنیادی حقوق کا تحفظ کرے۔ چنانچہ حکمراں اگر اس شرط کی مسلسل خلاف ورزی کرتا ہے، تو رعایا کے نمائندے اس کو معزول کر دینے کے مجاز ہوتے ہیں۔ جب انگلینڈ، اسکاٹ لینڈ اور نیدرلینڈ میں پروٹسٹنٹ عقائد بڑی تیزی کے ساتھ پھیل گئے، تو کیتھولک نظریہ سازوں نے عوامی حقوق کا نظریہ مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرنا شروع کیا۔ چنانچہ التھوزلیس نے اپنی کتاب سیاسیات میں یہ نظریہ پیش کیا کہ حکومت کا قیام رضامندی عامہ پر مبنی ہے۔ التھوزلیس نے حکومت کے دائرہ عمل کو محدود ثابت کرنے کے لئے حاکم اور رعایا کے درمیان ایک ابتدائی معاہدہ کا مفروضہ بیان کیا۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی، کہ عوام نہ صرف سیاسی اقتدار کا

سرچشمہ ہیں، بلکہ ان کو جو اقتدارِ اعلیٰ حاصل ہے، وہ ان سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ عوام کا اقتدارِ اعلیٰ حکمران کے حوالے نہیں کیا جا سکتا اور ابتدائی معاہدہ سے اس کو جو اقتدار دیا گیا ہے، وہ ہر وقت واپس لیا جا سکتا ہے۔

جن ممالک میں رومن کیتھولک مقتدر تھے وہاں پروٹسٹنٹوں کے مفاد کے تحت ایسے نظریات پیش کئے گئے جو حکومت کے اختیارات کو محدود کرنے کے حامی ہیں۔ اور جن ملکوں میں پروٹسٹنٹوں پر مظالم کئے جاتے تھے وہاں مقاومت کو جائز قرار دینے کی کوشش کی گئی۔ سولہویں صدی کے یورپ میں مذہبی رواداری برداشت نہ کی جا سکتی تھی۔ چنانچہ مذہبی جنگوں کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا اور ہر ملک جبر و قوت سے اپنی مذہبی اقلیت کو اپنا ہم خیال بنانا چاہتا تھا۔ اسی تنگ نظری کے باعث فرانس میں حکومت کے اشارہ پر ۱۵۷۲ء میں پروٹسٹنٹوں کا قتلِ عام کیا گیا۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اس فرقہ میں بادشاہت کی مخالفت کے شدید جذبات پیدا ہو گئے۔ چنانچہ انہوں نے سرکشی اختیار کی اور جنوبی علاقہ میں ایک وفاقی طرز کی متوازی حکومت بھی قائم کر لی۔ پروٹسٹنٹوں کے اسی اقدام اور حکمراں کے اقتدار سے سرتابی کا جواز ایک تصنیف "مقاومتِ جبر" (Vindiciae Contra Tyrannos) میں پیش کیا گیا۔ اس میں معاشرہ کی حقیقی بنیاد خدا اور انسان کے درمیان ایک معاہدہ کو قرار دیتے ہوئے یہ ظاہر کیا گیا کہ خدا نے ایک قوم کو اس بات کا پابند کیا کہ وہ اسی وقت تک امن قائم رکھے جب تک کہ لوگ خدا کی اطاعت کرتے رہیں۔

اس میں یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ حکومت کا قیام ایک اور معاہدہ پر مبنی ہے جس میں معاہدہ کرنے والے فریق بادشاہ اور رعایا ہیں۔ اور اس معاہدہ میں رعایا کی وفاداری حکمراں کی حکومت اچھی ہونے سے مشروط ہے۔ چنانچہ بادشاہ کی حیثیت ایک ناظم سے زیادہ نہیں، اور وہ قانون کے تابع ہے۔ اور جو حکمران خدا کی مرضی کے خلاف کام کرے اس کی مقاومت کرنا حق بجانب ہے۔ معاہدہ معاشری کے نظریہ کو اس تصنیف میں بہت واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اور یہ خیال پیش کیا ہے کہ سیاسی معاشرہ قائم کرنے کے لئے افراد اپنی فطری آزادی کے کچھ حصہ سے دست کش ہو گئے، لیکن یہ حوالگی غیر مشروط نہ تھی، اور صرف اسی قدر آزادی حوالے کی گئی، جو قیامِ امن اور تحفظ کے لئے ناگزیر تھی۔ معاہدہ کے بعد بھی عوام کو اجتماعی حیثیت سے اقتدارِ اعلیٰ حاصل رہا۔ اور عوام کے رہنماؤں اور طبقات کے نمایندوں اور عہدہ داروں کو ظالم حکمران کی مقاومت کرنے کا حق حاصل ہے۔ چونکہ اس کتاب کا مقصد اجتماعی مقاومت کی تحریک اور متوازی حکومت کے قیام کو جائز ثابت کرنا تھا اس لئے انفرادی مقاومت کی تلقین نہ کی گئی کیونکہ سولہویں صدی میں یہ طریقہ حصولِ مقصد کے لئے مفید نہ تھا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں کے نظریہ سازوں نے اپنے فرقہ کے مفاد کے تحت جو نظریات اس دور میں پیش کئے، ان کا مقصد حکمران کے اقتدار پر پابندیاں عائد کر کے افراد کی مذہبی آزادی اور حقوق کی حمایت اور حفاظت کرنا تھا۔ اور متعلقہ فرقوں میں ان نظریات کی عام مقبولیت سے جمہوری افکار کی ترقی میں بہت مدد ملی۔

بشیر احمد ڈار

علم الاخلاق

مسلمانوں کی علمی تاریخ میں اخلاقی مسائل کی طرف پوری توجہ کی گئی۔ کیونکہ مذہب کا اوّلین مقصد ہی انسانی معاشرے کی اخلاقی اصلاح تھا۔ لیکن ان مسائل پر فلسفیانہ حیثیت سے بہت کم بحث کی گئی۔ ابن مسکویہ، غزالی، جلال الدین اور شیخ سعدیؒ کی کتابوں میں فضائل و رذائل کی مفصّل بحث تو ضرور ملتی ہے۔ مگر علمی حیثیت سے شاید اخلاقیات ہمارے ہاں کبھی بھی علیحدہ موضوع نہیں بن سکا۔ اس کی وجہ صرف یہی معلوم ہوتی ہے کہ جہاں فلسفہ، منطق، ہیئت وغیرہ علوم میں مسلمانوں نے یونانی، ہندی، مصری سبھی تقادیر سے استفادہ کیا، لیکن اخلاق میں جو ہمارے ہاں مذہب ہی کا ایک حصّہ تصوّر کیا جاتا رہا، اُنہوں نے کبھی کسی غیر اسلامی مفکّر کے خیالات کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا۔ ایسے حالات میں قدیم یونانی اور جدید مغربی مفکّرین کی تحقیقات کی روشنی میں اسلامی اخلاقی اصولوں کو علمی حیثیت سے سمجھنا اور پیش کرنا بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

علم الاخلاق کا موضوع مندرجہ ذیل چند سوالوں سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ کیا انسانی اعمال کا مقصودِ اعلیٰ راحت ہے؟ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہمیں ایک خاص عمل کرنا چاہیئے یا کسی عام اصول مثلاً وعدہ ایفائی پر کاربند ہونا چاہیئے، تو اس "چاہیئے" سے کیا مراد ہے؟ کیا مجھ پر کوئی فرض عائد ہوتا ہے کہ میں اپنی اور دوسروں کی بھلائی کے لئے کوشش کروں؟ اگر ایسا ہے تو ان دونوں بھلائیوں میں کیا صحیح نسبت ہونی چاہیئے؟ انسانی اختیار کا مفہوم کیا ہے؟ کیا جذبات و خواہشات یا عقل عمل کے لئے صحیح راہنما ہیں؟ خیر و شر، نیک و بد، فرض اور ضمیر سے کیا مراد ہے؟

یہ تمام مسائل علم الاخلاق کا موضوع ہیں جس کا مقصد ان اصولوں کی تحقیق ہے، جس کی روشنی میں ہم انسانی اعمال کے مقاصد حقیقی کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کر سکیں۔ ایک اختیاری فعل کا مقصد وہ چیز ہے جس کے حصول کے لئے وہ عمل کیا جاتا ہے۔ بعض مقاصد ایسے ہیں جو زیادہ تر یا بالکل دوسرے مقاصد کے حصول کے لئے بطور ذریعہ استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً دولت جو کئی انسانی اعمال کا مقصود ہوتی ہے۔ لیکن جو درحقیقت دوسرے مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔ مقصد حقیقی یا مطلق وہ مقصد ہے جس کے حصول کی کوشش محض اس کی خاطر ہو، اور جس میں دوسرے مقاصد حاصل کرنے کا کوئی جذبہ موجود نہ ہو۔ ایسے ہی مقاصد مطلق کا تعلق علم الاخلاق کا خاص موضوع ہے، اور اسی بنا پر اس کا رشتہ علم الٰہیات سے وابستہ ہوتا ہے، جو ارسطو کی اصطلاح میں حقیقت مطلق کے بنیادی اصولوں سے بحث کرتا ہے۔

جب ہم مختلف افعال میں سے کسی ایک فعل کو اپنے ارادے سے اختیار کرتے ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے اس کو کیوں

بنا پر منتخب کیا، اور یہیں سے اخلاقی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ پوچھیں کہ علم ہندسہ کا مطالعہ کس وجہ سے اختیار کیا گیا ہے تو تین مختلف جوابات دئے جا سکتے ہیں۔ اوّل یہ کہ ایک شخص کو اس علم سے فطرتاً رغبت ہے اور اس کے مختلف مسائل کو حل کرنے میں اسے اپنے جذبات کی تسکین کا موقع ملتا ہے۔ یہ ایک اخلاقی جواب ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا، کہ علم ہندسہ ان اشخاص کے لئے ایک خیر ہے جن کو اس میں فطرتاً دلچسپی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ علم دوسرے علوم مثلاً ہیئت، معماری اور انجینرنگ وغیرہ میں کام آتا ہے۔ یہ اخلاقی جواب نہیں۔ ہم یہ سوال کر سکتے ہیں کہ علم ہیئت وغیرہ کو کن وجوہات کی بناء پر حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ انسانی جذبات کی تسکین کا موجب ہوتے ہیں۔ اور اس بنا پر اس عمل کو خیر (   ) میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ علم ہیئت مثلاً جہاز رانی کے لئے سودمند ہے، اور جہاز رانی، تجارت، سفر اور جنگ کے لئے ضروری ہے۔ اگر اس طرح سوالات کا سلسلہ قائم رکھا جائے، تو ہم اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ ان اعمال کو اختیار کرنے کی آخری وجہ یہ ہے کہ یہ انسانوں کو ایسے مقاصد کے حاصل کرنے میں مدد دیتے ہیں، جن کے حصول کی خواہش خود ان کی ذات کے لئے ہوتی ہے علم الاخلاق کا مقصد یہی ہے کہ چند واضح قوانین اور اصول وضع کئے جائیں جن کی روشنی میں ان مقاصد حقیقی کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔ تیسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہم علم ہندسہ کا مطالعہ اس کی تعلیمی اہمیت کی وجہ سے کرتے ہیں۔ اخلاقیات کا یہ کام ہے کہ ان فطرتی دلچسپیوں کی حقیقی قدر کا اندازہ کرے جو تعلیم سے بروئے کار آتی ہیں۔

یہ تمام مختلف جوابات آخر کار ایک ہی نتیجہ کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ ہم مختلف اور ارادی افعال اس لئے کرتے ہیں۔ تاکہ بلاواسطہ یا بالواسطہ ایک یا زیادہ انسانی دلچسپیوں کی تسکین ہو سکے۔ ان کو اختیار اس لئے کیا جاتا ہے، کیونکہ یا تو وہ مقاصد حقیقی میں شامل ہوتے ہیں یا ان مقاصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتے ہیں۔

یہاں اخلاقیات کا ایک بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا انسان کی فطرتی دلچسپیوں کی تسکین ہی خیر ہے یا کوئی ایک اصول مطلق ایسا ہے جس کی روشنی ان دلچسپیوں کی حقیقی قدر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ بعض مفکرین قدیم و جدید کا رجحان یہ رہا ہے کہ چونکہ یہ دلچسپیاں انسانی فطرت کا تقاضا ہیں، اس لئے ان کو پورا کرنا بھی ایک فطری امر ہے۔ لیکن اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے، تو اخلاقیات کا دائرہ عمل علم نفسیات سے زیادہ نہیں ہوگا۔ لیکن حقیقۃً ایسا نہیں۔ مندرجہ ذیل سوالات سے اس نقطہ نگاہ کی مشکلات خود بخود واضح ہو جاتی ہیں:۔

(۱) ایک فرد کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی تمام فطری خواہشات کی تسکین کر سکے۔ اور اس لئے وہ مجبور ہے کہ وہ کوئی ایسا اخلاقی اصول وضع کرے جس کی روشنی میں وہ کچھ خواہشات کو پورا کرنے کے لئے انتخاب کرے اور باقی کو ترک کر دے۔

(۲) بعض دلچسپیاں ایسی ہیں کہ اگر انسان ان کی تسکین میں ایک حد سے زیادہ منہمک ہو جائے، تو وہ دوسری فطری خواہشات کی تکمیل میں سدِّراہ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر انسان اپنے آپ کو جسمانی خواہشات کی تسکین کے سپرد کر دے، تو اس کی جسمانی اور ذہنی صحت اس درجے تک مضمحل ہو جاتی ہے کہ وہ دوسرے فطری تقاضوں کو پورا کرنے سے یکسر محروم ہو جاتا ہے۔

(۲) ایک فرد کی خواہشات اکثر دوسرے افراد کی خواہشات سے متصادم ہوتی ہیں۔ اور اخلاقیات کا یہ کام ہے کہ ان د
کے درمیان کوئی درمیانی راستہ تلاش کرے۔

پس اخلاقیات کا صحیح موضوع عمل کے مقاصد کی صحیح قدر کا تعین اور اندازہ ہے۔ وہ چیز جو قدر کے لحاظ سے قابلِ اختیار اخلاقیات کی اصطلاح میں خیر (GOOD) کہلاتی ہے، اور اس لئے علم الاخلاق کو علم خیر بھی کہا جاتا ہے۔ خیر کی اس معنوں میں تعریف کرنا بہت مشکل ہے۔ لیکن اس کی توضیح کی جا سکتی ہے۔ خواہش، ذوق اور خیر میں بہت گہرا ربط ہے۔ اگرچہ ہم افراد کی کسی خواہش کو (جو اس کی دوسری خواہشات سے یا دوسرے افراد کی خواہشات سے متصادم ہوں) خیر نہیں کہہ سکتے۔ جیسا کہ بعض جدید مغربی مفکر نے دعویٰ کیا ہے۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ خواہش کی تسکین بذاتہٖ خیر ہے۔ اس طرح وہ عمل بھی جو کوئی شخص ارادی طور پر اسی کی خاطر اختیار کرتا ہے خیر میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ اس محدود معنی میں ہر جذبۂ لذت اور ہر پسندیدہ مقصد کا حصول مثلاً امتحان میں کامیابی بھی خیر میں شمار کئے جا سکتے ہیں۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ خیر کا یہ تصور بالکل نامکمل، ناقص اور محدود ہے بعض تجربات لذت کے نتائج نقصان دہ ہوتے ہیں بعض میں دولت کا حصول اس کے مالک کے لئے اطمینان و سکون کا موجب نہیں ہوتا۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص کی دولت ناجائز یا حرام طریقے سے حاصل کی گئی ہے تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے کہ اس کے جمع کرنے میں ایسے طریقے استعمال کئے گئے ہیں جن سے معاشرے کے دوسرے افراد کو نقصان پہنچا ہو۔ اور یہی مشکل منزل ہے، جہاں اخلاقیات کا مسئلہ اپنی پوری شدت سے سامنے آتا ہے۔ جب مختلف اعمالِ خیر اور اعمالِ ذوقیہ میں عملی طور پر تصادم رونما ہوتا ہے تو اس وقت فطرتاً ہمارے سامنے یہ مسئلہ ابھرتا ہے کہ ان مختلف اعمال اور اعمال میں کس کو ترجیح دی جائے۔ ایک محدود خیر کا دوسرے محدود خیر سے مقابلہ کرتے ہوئے ہم یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ آخر وہ کونسا پیمانہ معیار ہے جس کی روشنی میں ہم یہ فیصلہ کر سکیں کہ ان مختلف اور متضاد اعمال میں سے کون سا عمل زیادہ خیر کا حامل ہوگا۔ ایک عمل دوسرے عمل سے مقابلہ کرتے ہوئے ہم ان کے نتائج سے حاصل شدہ تسکین کیفیت، شدت اور دوران کا جائزہ لے سکتے ہیں۔ اور اسی طرح یہ بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس میں سے کونسا عمل اس فرد کے یا دوسرے افراد کے اعمالِ خیر میں مدد دیتا یا رکاوٹ ڈالتا ہے۔ اس طرح وقتی (یا عارضی) اور مستقل (یا پائدار) خیر کی تمیز پیدا ہوتی ہے۔ اس جگہ اخلاقیات کے بنیادی مسئلے کو ہم ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں، کہ اکثر اوقات وقتی خیر کو مستقل خیر کی خاطر قربان کرنا پڑتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم ایسا کیوں کریں؟ حال کے فائدے کو نظر انداز کر کے مستقبل کی بھلائی کی تلاش کیوں کی جائے یا اجتماعی خیر کی خاطر ذاتی خیر کو کیوں قربان کیا جائے؟ فلسفۂ اخلاق کی تاریخ میں ان سوالات کے مختلف جوابات ملتے ہیں۔ اور جوابات کا انحصار خواہ ہم ان سے متفق ہوں یا نہ آخر کار کسی نہ کسی اخلاقی معیار یا پیمانے پر ہوتا ہے جو مختلف مفکرین قدیم و جدید نے اپنے اپنے نقطۂ نگاہ سے وضع کئے ہیں۔

اخلاقی فرض عامل کا اس قانون سے شعوری تعلق کا نام ہے جو اس کے نزدیک اس کے خاص حالات میں بہترین

لائحہ عمل ہے، اور جس کی وہ پیروی کرنے کی استطاعت رکھتا ہے جب ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص کو ایک خاص قانون کی پیروی کرنی چاہیئے تو اس کا مطلب صاف ہے کہ اس قانون کی پیروی اس کے ذمہ فرض ہے۔ فرائض تصور میں یہ چیز مضمر ہے کہ عامل کے سامنے اس سے رُوگردانی کرنا ممکن ہے یعنی اس میں یہ استطاعت ہے کہ وہ ان اعمال کے کرنے سے اعراض کرے جن کو وہ خود یا دوسرے اشخاص فرائض میں شمار کرتے ہیں۔ فرض کے تصور میں دوسری یہ چیز یہ بھی نمایاں ہے کہ یہ عمل اخلاقی معیار یا پیمانے کی رُو سے مختلف اعمال میں سے سب سے زیادہ پسندیدہ اور بہتر ہے۔ لیکن عملی زندگی میں اکثر یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض اعمال جو کسی شخص کو صحیح معلوم ہوتے ہیں اور وہ ان کو اپنے فرائض میں شمار کرتے ہوئے ان کی پیروی کرتا ہے حقیقت میں صحیح نہیں ہوتے۔ یعنی معروضی نیک اعمال اور موضوعی نیک اعمال میں اکثر مطابقت نہیں ہوتی بعض سیاسی اور مذہبی متشدد دین اپنے غلط (لیکن ان کے خیال میں صحیح) تصورات کی خاطر اپنی زندگی بھی قربان کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اخلاقی فرض ایسی حالت میں بھی قابلِ عمل ہے جب کسی فرد کی رائے کسی اخلاقی مسئلے میں نادرست اور غلط ہو؟ کانٹ کا خیال ہے کہ اخلاقی فرض کا احساس ہی فرض ہے اور اس لئے ہر عمل جو اس بنا پر اختیار کیا جائے گا معروضی طور پر ہوگا ہم اس اصول کو تسلیم کر سکتے ہیں بشرطیکہ ہر عامل دیانتداری سے کوشش کرے کہ جس چیز کو وہ صحیح اور حق سمجھتا ہے اس پر کاربند ہو۔ لیکن اس کے باوجود ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ہر شخص کی انفرادی رائے اس کے عمل کو معروضی طور پر صحیح بنانے کے لئے کافی نہیں۔

انسان کے وہ اعمال جو اخلاقی قوانین کے احاطہ میں آتے ہیں وہ اعمال ہیں جو وہ ارادہ اور اختیار سے منتخب کرتا ہے اور جن کو کرنے سے ایک خاص مقصد اس کے ذہن میں کارفرما ہوتا ہے یہی اس عمل کی نیت ہے۔ جو نتائج عملاً کسی فعل سے سرزد ہوتے ہیں وہ سبھی نیت میں شامل نہیں ہو سکتے، کیونکہ کوئی انسان بھی اپنے افعال کے کلی نتائج کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ کسی مکان میں بجلی لگوانے کی نیت تو صرف یہ ہوتی ہے کہ روشنی کا انتظام ہو سکے لیکن بعض حالات میں اسی بجلی سے موت بھی واقع ہو جاتی ہے جو ابتدائی نیت میں شامل نہیں ہوتی کسی عمل کے صحیح یا غلط قرار دینے میں نیت کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے اخلاقیات میں نیت کو خاص اہمیت حاصل ہے کسی عمل کے متعلق صرف اس کے نتائج کی روشنی میں اخلاقی فیصلہ کرنا درست نہیں۔ کیونکہ بعض اوقات کم علمی یا حالات سے ناواقفیت کی بنا پر ایک اچھی نیت سے اختیار کردہ عمل بُرے نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ اس لئے نیت اور نتائج دونوں کی مشترکہ روشنی ہی میں عمل کی اخلاقی قدر کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔

مختصراً ہم اخلاقیات کے مسائل کو مندرجہ ذیل شقوں میں بیان کر سکتے ہیں۔ (۱) انفرادی خیر کی نوعیت (۲) اجتماعی خیر کی نوعیت (۳) ان دونوں کا صحیح تعلق (۴) اخلاقی ماحول جس میں مختلف افراد کو اعمالِ خیر کی طرف ترغیب ہو سکے (۵) لذت اور خیر کا تعلق قدیم اخلاقیات کی روشنی میں فضائل و رذائل کی تشریح (۷) جدید اخلاقیات کی روشنی میں فرائض کی بنیاد (۸) انسانی اختیار کی نوعیت و وسعت (۹) انسانی خودی اور کردار (۱۰) اخلاق اور مذہب کا تعلق۔

بڑا حصہ علمی دلائل، ردِ معقول و منقول اور شگفتہ اندازِ بیان پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب دو حصوں میں ہے۔ مکتبہ چراغِ راہ، آرام باغ روڈ۔ کراچی نے شائع کی ہے۔ پہلا حصہ ۲۴۴ صفحات پر حاوی ہے۔ قیمت دو روپے آٹھ آنے۔ دوسرا حصہ ۴۰۸ صفحات پر حاوی ہے۔ اس کی قیمت چار روپے ہے۔ کاغذ اور کتابت بہت عمدہ ہے۔

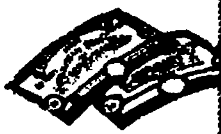
علی گڑھ میگزین علی گڑھ میگزین مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے طلباء کا بہت قدیم اور نہایت معیاری رسالہ ہے۔ اس کی اشاعت کبھی پابندِ اوقات نہ رہی۔ لیکن اس کے افکار و خیالات کی بلندی میں کبھی فرق نہیں آیا۔ پیشِ نظر رسالہ مجازؔ کی شخصیت پر وقف ہے۔ اس پرچے میں مجازؔ کو ایک ہیرو کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ جس سے بہتوں کو اتفاق نہ ہوگا۔ لیکن اکثر مضامین محنت اور دقتِ نظر سے لکھے گئے ہیں۔ آل احمد سرورؔ نے جو مضمون لکھا ہے۔ وہ اُن کی طرح طبل بلند بانگ در باطن ہیچ کا مصداق ہے ڈاکٹر عبادت بریلوی نے اپنے مضمون کا عنوان جتنا اچھا رکھا ہے۔ مضمون اتنا ہی بے جان اور بے رنگ ہے۔ سب سے اچھا مضمون مجازؔ کی بہن حمیدہ سالم کا ہے۔ سیدھی سادی زبان۔ سچے جذبات۔ متوازن لیکن محبت سے بھر پور اندازِ بیان ہے۔ اس مضمون کے پڑھنے سے جہاں مجازؔ کی صحیح اور سچی تصویر اُبھر آتی ہے، وہاں یہ احساس بھی ہوتا ہے۔ کہ حمیدہ سالم اگر مضمون نگاری کرتی رہیں۔ تو اُردو ادب میں اپنا ایک مقام پیدا کر سکتی ہیں۔ مجازؔ کے فکر و فن پر سید احتشام حسین رضوی نے بڑا اچھا اور اچھوتا مضمون لکھا ہے۔ میکشؔ اکبر آبادی نے مجازؔ پر جو ذاتی تاثرات لکھے ہیں وہ بھی بہت دلچسپ حیثیت رکھتے ہیں۔ خلیل الرحمان۔ قاضی عبدالستار اور سید مشرف علی نے مجازؔ کی شاعری اور زندگی کے مختلف پہلوؤں پر جو کچھ لکھا ہے، بہت خوب ہے۔

حصۂ نظم میں شکیل بدایونی کا نوحۂ مجازؔ اپنا جواب نہیں رکھتا۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے کلامِ مجازؔ کا جو انتخاب کیا ہے، وہ بھی معیاری اور دلچسپ ہے۔

ضخامت بڑے سائز کے تقریباً چار سو صفحات پر مشتمل ہے۔ کاغذ۔ طباعت اور کتابت بہتر ہے۔ قیمت صرف تین روپے۔

بچت بڑھانے کی سہل تدبیریں

آپ کو فائدے سے روپیہ لگانے کے لئے بڑے سرمائے کی ضرورت نہیں۔ صرف دوراندیشی سے کام لینے اور بچت کا عہد کرنے کی ضرورت ہے۔ آپ کی بچت کتنی ہی تھوڑی سہی آپ اس کو اس طرح جمع کر سکتے ہیں کہ آپ کو بھی پورا پورا فائدہ ہو اور آپ کے ملک کو بھی۔ ذیل میں جو تدابیر بیان کی گئی ہیں ان سے بہتر طریقہ اپنے مستقبل کو محفوظ کرنے کا کوئی نہیں ہو سکتا۔ سب سمجھدار اور روشن خیال لوگ ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔



سیونگز سرٹیفکیٹ

یہ ہر درجے کی آمدنی رکھنے والے لوگوں کے لئے روپیہ لگانے کی بہترین مد ہے۔ ۵ روپے سے لیکر ۲۵ ہزار تک جتنی رقم چاہے لگائیے (مشترک طور پر ۵۰ ہزار تک)۔ نفع ۴ ۱/۲ فیصدی۔ انکم ٹیکس معاف۔ دس برس میں دس روپے کے ۱۴ روپے بن جاتے ہیں۔ یہ سرٹیفکیٹ ایک سال بعد بھنائے جا سکتے ہیں۔



ڈاک خانے کا سیونگز بینک

کم عرصے کے لئے بچت کا بہترین ذریعہ۔ طریقہ کار سہل۔ بچت محفوظ۔ چاہے ایک وقت میں ایک ہی روپیہ جمع کریں۔ ۱ ۱/۲ سے ۳ فیصدی تک منافع۔ انکم ٹیکس سے بری۔ مشترک حساب، تنہا یا مشترک معیاری حساب نیز کئی قسم کے دیگر حسابات کھولے جا سکتے ہیں۔ پاکستان کے طول و عرض میں ۴۵۰۰ سے زائد شاخیں۔



ڈاک خانے کی بیمہ پالیسی

طویل عرصے کی بچت کا عمدہ ذریعہ۔ حکومت ضامن ہے۔ سرکاری و نیم سرکاری اداروں (مع بری و بحری فوج) کے ملازمین فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ زندگی کا بیمہ، شادی اور تعلیم کے لئے خاص بیمے۔ قلیل اقساط، کثیر منافع، مستقبل کی حفاظت کا بہترین ذریعہ۔



بچت کے ٹکٹ

بچت کے ٹکٹ خریدنا بچوں کے لئے عمدہ تفریحی مشغلہ بھی ہے اور ان میں بچت کی عادت ڈالنے اور ان کے مستقبل کے لئے روپیہ بچانے کا بہترین ذریعہ بھی۔ ۴ آنے، ۸ آنے یا ایک روپے کے سیونگ اسٹامپ ڈاک خانے سے خریدے جا سکتے ہیں۔ ان کو جمع کر کے ۵ روپے یا ۱۰ روپے والے سیونگ سرٹیفکیٹوں میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ ٹکٹ چپکانے کے لئے کارڈ مفت ملتے ہیں۔

اپنی بچت بڑھائیے۔ اپنے اور اہل و عیال کے مستقبل کی طرف سے اطمینان حاصل کیجئے اور قومی تعمیر و ترقی میں مدد دینے کے لئے روپیہ بچانے کی ان سہل صورتوں سے فائدہ اٹھائیے

بچائیے، نفع کمائیے، بیمہ کرائیے اور خوش رہیئے

FP. 38/56

UNITED

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

— —

انگریزی

	آنے	روپے
۱- اسلامک اٹیڈ یالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۱۰
۲- فنڈیمنٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۸	۰
۳- دی فیلسفی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی) ..	۱۲	۰
۴- محمد دی ایجوکیٹر (مصنفہ رابرٹ کنک) .. .	۰	۳
۵- اسلام اینڈ تھیوکریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۵
۷- اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) .	۰	۸

اردو

	آنے	روپے
۸- عقائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۱۲	۰
۹- اسلام میں حریت- مساوات- اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۱
۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۱	۳
۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)	۸	۱
۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی .. .	۸	۱
۱۳- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقائے ادارہ ..	۸	۲
۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین	۰	۱
۱۵- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) . ..	۱۲	۱
۱۶- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۲
۱۷- مقام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی . ..	۰	۲

Regd. No. L-6033

رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

	آنے	روپے
۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر	۸	۵
۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۸	۲
۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	۰	۳
۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	۰	۶
۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی(حصہ دوم) مصنفہ ") ..	۸	۹
۲۳- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	۸	۲
۲۴- قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم-اے-پی ایچ ڈی)	۸	۵
۲۵- بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ..	۸	۹
۲۶- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان	۰	۴
۲۷- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی) ..	۸	۳
۲۸- ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	۰	۸
۲۹- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی	۰	۵
۳۰- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمد احمد صاحب) ..	۸	۳
۳۱- الدین یسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ندوی) ..	۰	۵
۳۲- طب العرب (مصنفہ سید علی احمد نیر واسطی)	۰	۹
۳۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم)مصنفہ رشید اختر ندوی) ..	۱۲	۶
۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم-اے-ایل ایل بی-پی ایچ ڈی) ..	۰	۳
۳۵- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)	۰	۵
۳۶- اسلام میں حیثیت نسواں (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ..	۰	۳
۳۷- ازدواجی زندگی کیلئے قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی)..	۱۵	۰
۳۸- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری) ..	۰	۹

ملنے کا پتہ

سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور

علیہ وسلم من کانت لہ ابنۃ فادبہا حسن تادیبہا وعلمہا فاحسن تعلیمہا واوسع علیہا من نعم اللہ التی اسبغ کنت لہ منعۃ وسترا من النار

جس شخص کے ہاں لڑکی پیدا ہو اور وہ خدا کی دی ہوئی نعمتوں کی اس پر بارش کرے تعلیم و تربیت اور حسن ادب سے اسے بہرہ ور کرے میں خود ایسے شخص کے لئے آتش جہنم کی آڑ بن جاؤں گا۔

مسلم کی اسی سلسلہ میں ایک روایت ہے۔

من ابتلی بالبنات بشیئ فاحسن الیھن اکن لہ سترا من النار (مسلم کتاب البر والصلۃ)

حضور نے فرمایا جو شخص لڑکیوں کے باعث آزمائش میں ڈالا جائے وہ ان میں پورا اترے اور اچھی طرح ان کی تربیت کرے میں آتش جہنم سے اس کی آڑ بن جاؤں گا۔

مساوات جنسی کے قیام کے لئے اسلام نے بار بار اس پر زور دیا کہ اولاد کے لئے ماں اور باپ دونوں کا مرتبہ برابر ہے۔ اگر عورت اور مرد کو خدا نے مساوی رتبہ نہ دیا ہوتا تو ان کے ساتھ یکساں سلوک کرنے کا مطالبہ اس زور و شدت سے نہ کیا جاتا بلکہ قرآن حکیم اور احادیث میں ماں کی عزت اور افضلیت پر بطور خاص توجہ دلائی گئی ہے۔ چنانچہ قرآن کا ارشاد ہے:۔

ووصینا الانسان بوالدیہ احسانا حملتہ امہ کرھا ووضعتہ کرھا

ہم نے انسان کو تعلیم دی کہ اپنے والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔ اس کی والدہ نے حمل کے زمانے میں بھی اس کو تکلیف سے اٹھایا اور اس کو پیدا کرنے میں بھی تکلیف اٹھائی۔

یہاں اگرچہ ماں اور باپ دونوں کے ساتھ نیکی اور حسن سلوک کی تاکید کی گئی ہے لیکن ماں کی قربانیوں کا بطور خاص تذکرہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت انس بن مالک کی روایت ہے:

عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجنۃ تحت اقدام الامہات

حضرت انس کا بیان ہے کہ حضور نے فرمایا جنت ماں کے قدموں کے نیچے ہے۔

اسی طرح حضرت فاطمہ سے مروی ہے:۔

عن فاطمہ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزم رجلہا فان الجنۃ تحت اقدامہا۔

حضرت فاطمہ کا بیان ہے کہ حضور نے فرمایا کہ ماں کے قدموں سے چمٹ جاؤ کیونکہ جنت اس کے قدموں کے نیچے ہے۔

اس طرح اسلام نے عورتوں کو عزت و مساوات کا وہ مقام عطا کیا جہاں اس سے پہلے وہ کبھی نہیں پہنچی تھیں۔